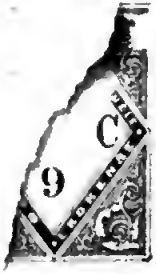
Sc. 11. Pl. 5.



Digitized by Google

OPERE

EDITE ED INEDITE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

DELLA CONGREGAZIONE DE' CHER. REG. DI S. PAOLO

DEDICATE

ALLA SANTITA' DI N. S.

PIO VII. P. M.

TOMO IX.

IN ROMA MDCCCVII.
DALLE STAMPE DI VINCENZO POGGIOLI
In Via dell' Anima N. 10.

Con Permissione.

IMPRIMATUR

Si videbitur Reverendissimo Patri sacri Palatii Apostolici Magistro.

Benedictus Fenaja Congregationis Missionis Patriar. Constantinop. Vicesgerens.

APPROVAZIONI.

Si riproduce in questo IX. Volume *l' Introduzione allo Studio della Religione*, una delle più sublimi Opere del Cardinal Gerdil. Il Ch. Editore, nell'Avviso, che vi premette, rileva con somma accuratezza e precisione i singolarissimi pregj, che la adornano in ogni sua parte, e che le hanno meritato i distinti elogj de' più dotti ed insigni Letterati, allora quando la diede alla luce. Il perchè ci restringeremo a dire, che fra i moltissimi, i quali hanno impreso a combattere l' Incredulità, e a dimostrare la necessità della Religione, si è il Gerdil segnalato in particolar modo, così per la sodezza della dottrina, come per la forza degli argomenti da lui esposti colla più luminosa ed invincibile evidenza; talchè niuno, che si sappia, de' sostenitori della smoderata libertà di pensare, la quale pur troppo oggi giorno è in gran voga, ha avuto finora il coraggio di combatterla cogli scritti. Quello però, che reca non piccola maraviglia, si è, che un rinomato Filosofo, il quale in più luoghi d'una sua Opera pubblicata colle stampe, aveva giustamente commendato il N. A., gli abbia poi nella stessa attribuito una opinione contraria affatto alla di lui mente. Di questa solenne impostura si è lagnato il Gerdil in una lettera da lui scritta al medesimo, nella quale dimostra l'assurdità di una tal erronea sentenza, la quale non gli era giammai caduta in pensiero. La lettera rimasta finora inedita, ed ora illustrata di erudite Annotazioni, è veramente degna d'essere pubblicata, se così piacerà a chi spetta, così per giustificare la purezza della dottrina dell' insigne Autore, quant'anche per attestare il di lui zelo nel sostenere, e difendere la verità.

Roma à dì 16. di Novembre 1807.

D. Giovanni Marchetti Presidente del Gesù.
Ignazio Filippo Perini Prete della Congregazione dell'Oratorio.

IMPRIMATUR

Fr. Thomas Vincentius Pani Ordinis Praedicatorum Sac. Pal. Apostol. Magist.

L'EDITORE
A CHI LEGGERA

Abbiamo *fino ad ora o riprodotte, o per la prima volta pubblicate, quelle tra l'Opere dell'Eminentissimo nostro Autore, le quali, comecchè più o meno tendenti a vendicare, e ad illustrare la Religione, principalissimo, anzi, può dirsi, unico scopo de' suoi moltiplici, e profondi studj: non però ne portano chiaro in fronte il glorioso nome, ma quale uno, e quale un altro titolo; secondochè egli prese a ripurgare or l'uno, or l'altro ramo delle umane cognizioni da que' mostruosi errori, ed assurdi, di cui tutte nello scaduto Secolo si sforzò di guastarle, e contaminarle, a danno della Religione, e della Morale, la Filosofia, o, per dir meglio, la Miscredenza moderna.*

In questo IX. Volume passiamo a darvi le altre Opere, che più direttamente, e immediatamente alla Religione appartengono; cominciando, come l'ordine esige, dall' Introduzione allo studio della medesima; attissima, quant'altra mai, non pure a combatterne i varii scaltrissimi nimici, e a premunire gl' incauti contro i loro fraudolenti assalti; ma eziandio a formarle altri abili, e ben agguerriti difensori.

Che se in tutte le Opere antecedenti s'era il N. A. fatto riconoscere per un Metafisico maraviglioso, ed a cui l'età nostra non ebbe eguale; *nella presente, in cui* impiega di proposito questi talenti a favore della Religione, *si può dire un* Divino Metafisico. *Tale è il giudizio, che non dubitò pronunziare uno de' più sagaci, e severi Critici, che vanti l' Italia, il dottissimo Giovanni Lami* (a); *nè esagerato sembrerà a chiunque, che, dopo aver letti con quella attenzione, che la qualità delle alte, e sottili materie richiede, gli antecedenti Volumi, avrà letto similmente questo, da capo a fondo, per ordine, e colla dovuta diligenza.*

Ad un sì magnifico elogio consuonano, non dico le lodi, ma le meraviglie, che ne dissero altri valentuomini, i quali ebbero occasione di parlarne. Che bei lumi (*scrive all'A. l'aureo Zanotti*) di Metafisica, e di Filosofia Morale, vi si incontran per tutto! che nettezza di pensare! che esattezza! che chiarezza! Mi è sovvenuto assai volte della lode, che a Lei già diede giustissimamente il famoso Signor di Mairan dell' Accademia di Parigi, dicendo, che Ella reca seco in tutti i discorsi quello spirito geometrico, che manca talvolta a' Geometri stessi (b).

L'egregio non men Filosofo, che Teologo, P. Bianchi splendido lume del sacro Ordine de' Min. Osserv., era già stato d'avvi-

(a) *Lett. da Firenze 10. Genn. 1756., pubblicata avanti il I. Vol. dell' Ediz. Bologn.*

(b) *Lett. da Bologna 10. Febb. 1755 Ivi.*

so, com'egli confessa, che inutil fosse disputare contra coloro, che per aprirsi il campo alla libertà di pensare, abbandonano quei principj di morale evidenza, che s'affacciano allo spirito dell'uomo, tostochè ei può far uso della ragione, *quali sono i Filosofi miscredenti. Ma veduta, che egli ebbe questa fatica del Gerdil, che chiama* immortale, *insieme colle Dissertazioni* della Origine del Senso Morale, e dell'Esistenza di Dio *già da noi riprodotte nel Vol. II.; ma che nell'Edizione Torinese uscirono in compagnia dell'* Introduzione: *veduta, dico, ch'egli ebbe questa fatica, di sì fatto avviso si ricredette, confessando d'essere* astretto ad asserire, che per la nuova via, *che ivi vedeva aperta, ben* si possono questi spiriti forti (*come era già uso di chiamargli*) se non convincere . . ., almeno confondere in guisa, che i loro sistemi non possano più far impressione sugli spiriti deboli (c). *Che il N. A. abbia saputo trovare una nuova strada, e la più opportuna per confondere i Libertini, l'osservò pure, ed asserì Monsignor Giovanni Bottari, uomo di quella eleganza, e severità di giudizio, che ognuno sa.* Veggo, *gli scrive*, che V. P. Reverendissima con sommo giudizio ha trovata quella via, per cui vanno attaccati i Libertini; che molti, che gli hanno combattuti, non l'avendo saputo pensare, sono andati gittando i colpi al vento (d).

Si vorrebbero qui riportare per intero queste lettere, come quelle, che non solo contengono amplissime testimonianze di sì grand' uomini, ma ancora solidi, e profondi giudizj dell'Opera, di cui parliamo. Ma, secondo il piano di quest'Edizione, le riserviamo ad altro luogo unitamente a quella dell'immortale Benedetto XIV., colla quale quel gran Pontefice ringraziando il Gerdil di averglie-la dedicata, mostra una singolar compiacenza d'avere fatti di lui, ancor giovinetto, que'pronostici, che con tanto decoro della sua Religione, con tanto onore della nostra Italia, e con tanto vantaggio delle importanti verità, *che impreso aveva a difendere, vedevansi allora verificati* (e).

Nè minori applausi di là dall'Alpi riscosse quest'Opera, veramente classica; come può vedersi da' Giornali di que'tempi, e segnatamente dal tanto rinomato des Savans (f); *e molto più dalle testimonianze, che le resero insigni Scrittori Oltramontani. Tra gli altri il dottisimo Domenicano P. Richard ne attesta quanto fosse quella pregiata, e ricercata in Francia* par la force du raisonnement, et la solidité des principes (g). *L'Inglese Dutens, illustre Membro della Società R. di Londra, e dell'Accademia delle Iscrizioni, e Belle Lettere di Parigi, così ne parla:* le R. P. Gerdil . . . a écrit en italien un Livre, rempli de jugement, et d'érudition, intitulé: *Introduzione ec.* dans lequel il traite savam-

(c) *Lett. da Lucca, Aprile 1755. fol.*

(d) *Lett. del 19. Maggio 1755., della quale se ne può vedere un ampio estratto nelle Note all'* Elogio Funebre *dell'Ediz. Veneta del Zerletti.*

(e) *Veggasi il Vol. I. dell'Ediz. Bologn. a pag.* 10.

(f) *An.* 1758. *pag.* 214.

(g) Diction. Universel Dogmatique ec. *Tom. V. pag.* 799.

ment de l'acord qui se trouve entre le système de Leibnitz, et celui de Pythagore (h). *Il Tedesco Bruckero, quell'eruditissimo, e sagacissimo Storico Critico d'ogni Filosofia, quantunque in più cose confutato in quest'Opera dal Gerdil, dovendola citar sovente, nol fa mai senza singolar lode del suo, com'egli il chiama,* Antagonista, *ora encomiando l'acutezza, e solidità dell'ingegno, ora la squisitezza, e ricchezza dell'erudizione, ora l'eleganza, e la facondia dello scrivere, ed ora la religione, la delicatezza, la cortesia, la soavità del carattere* (i). *In quell'istesso genere di dottrina specialmente, in cui si teneva, ed era sì forte quel rinomato Accademico di Berlino, ed era stato dal Gerdil contradditto, cioè nella spiegazione dell'antiche filosofie, ne riconosce il distinto merito, chiamandolo:* facundum, et veteris philosophiae peritum Scriptorem .... Pythagorae, et Jonicae Scholae placita longe acutius, quam priscum illud aevum solebat, rimantem, et explicantem (l). *Circa alla controversia però tra questi due sommi uomini agitata intorno ad alcuni de' più oscuri, e disputati punti della vita, e de' dogmi del misterioso Fondatore della Setta Italica, ci guarderemo bene dal volercene far giudici, rimettendone l'esame, e la decisione a' Leggitori vaghi, e capaci di cosi sottili, e profonde investigazioni. Imitando così la modestia del Ch. Tiraboschi* (m), *fuggiremo le odiose tuccie di parzialità, e di presunzione. Non così per altro mostrossi indeciso il Sig. Zanotti, giudice molto competente in questo genere di cose, e perchè sì gran Filosofo egli stesso, e perchè studiosissimo della Filosofia degli Antichi, come rilevasi dalla sua Vita, che scrisse egli medesimo* (n). *Egli adunque tanto rimase pago, e contento della spiegazione fatta dal Gerdil de' sistemi Pitagorici, che desiderò ardentemente* di vedere da lui esposte tutte l'altre Filosofie, parendogli, che potesse egli meglio esporle, che molti di quegli stessi, che le inventarono. *È in generale dichiarasi d'essere non tanto maravigliato della sua sottile, e chiara metafisica, quanto della vasta erudizione, che mostra per tutto, dell'antichità:* la quale erudizione, *gli soggiunge*, è così rara negli eccellenti Metafisici, come raro è ne' moderni Eruditi il pensar netto, e pulito. Ella mi sembra oltre modo eccellente *nell'una, e nell'altro* (o).

Ma per magnifico, e vario, che sembrar possa l'elogio in fin qui a questa grand'Opera tessuto d'autorevolissime testimonianze, non sarebbe già compiuto, se un'altra assai notabile particolarità non si facesse osservare, cioè che all'eccellenza della materia così in essa risponde l'eccellenza della forma, che servir può di perfetto esem-

(h) Origine des Découvertes attribuées aux Modernes. *Tom. I. pag.* 8.

(i) *Historiae Criticae Philosophiae Appendix ... Operis Volumen VI. Lipsiae 1767. Vide in primis Capita* de Secta Jonica, et de Secta Italica,

(l) *Ibidem in* Additionibus ad Dissertat. Praeliminarem *Tom. I. pag.* 13.

(m) *Storia della Letter. Ital. P. II. Cap. I. num. II., e segg.*

(n) *Vedi Art.* Zanotti *nell'Opera del Conte Gio. Fantuzzi:* Notizie de' Letterati Bolognesi; *e la Vita premessa al Tom. I. dell' Edizione Bologn. delle Opere del Zanotti del 1779.*

(o) *Nella succennata lettera.*

plare dell'eloquenza filosofica. Se le ho poi da dire, *aggiunge il dianzi allegato Zanotti*, tutte le mie maraviglie, dirolle ancora, che mi sono grandemente maravigliato, che scrivendo ella nella sua lingua Francese con tanta grazia, quanta si scorge e nelle sue fisiche elegantissime dissertazioni, e nella bellissima Opera contro il Lock, abbia poi saputo nella lingua Italiana non sua conseguire, non solo tanta politezza, ma anche tanta copia, ed abbondanza. Questa abbondanza, accresciuta per tutte quelle parti, che forman lo stile, mi ha fatto qualche invidia, ec. (p). *Tale in fatti è l'eleganza dello stile, usata dal N. A. in quest'Opera, per quella parte, che risulta dalla copia, e scelterza delle sentenze, che gli Oltramontani stessi, ed altri non molto fini conoscitori della nostra lingua, non poterono non sentirla, e gustarla sommamente; onde il Tedesco Bruckero più sovente, che in altra maniera, il chiama* l'elegantissimo *Gerdil. Che poi non sia inferiore la sua eleganza per l'altra parte, che dalla scelta, e collocazione delle parole deriva, non possiamo recarne giudici migliori degli Accademici della Crusca, i quali, venuta loro nelle mani* l'Introduzione, *ed esaminatala, al loro insigne corpo l'aggregarono; il quale onore avevano essi per legge di non concedere, se non a' benemeriti della Toscana favella* (q). *Ben ebbe pertanto ragione il Signor Pasqualoni, non meno rigido estimatore, che felice coltivatore della medesima, di porlo insieme con quegli altri tre suoi confratelli, celebri Scrittori Toscani, Corticelli, Sacchi, e Rosasco* (r), *nel numero di*

Quegli, che il puro dolce idioma nostro
Levato fuor del volgar uso tetro,
Qual esser dee, ci han con l'esempio mostro.

Mirabil cosa in vero! che un uomo solo a tante, e sì variate, e sì sublimi, e astruse scienze, e dottrine attendesse, e in quelle sì addentro s'inoltrasse, e possedessele così perfettamente da scrivere in ciascuna da maestro, e insieme aver potesse tanto d'ozio, e sì grande vigore d'animo, e d'ingegno, d'applicarsi al minuto, e gretto studio delle lingue, e quattro nobilissime, cioè la Greca, la Latina, la Toscana, la Francese, apparasse per modo, che dalla prima fosse ajutato a trovare, e quasi accertare, il genuino senso di varii difficili, ed intricati passi de' Greci Filosofi; e nelle tre altre giungesse a scrivere tanto elegantemente, ed eloquentemente, quanto le diverse sue produzioni fanno vedere. Questo, come acconciamente notò *l'eruditissimo Sig. Avvocato Renazzi*, è un

(p) *Ivi*.

(q) *Veggasi la lettera scrittane dal Vice-Segr. Romo Antonio Martini in data del 3. Settembre 1757., riportata nelle Note del succennato* Elogio Funebre *pag. 22., nella quale tra l'altre cose si dice, che quella allora sì famosa Società, aveva a pieni voti il Gerdil aggregato al numero degli Accademici, per cagione* del suo distinto merito, e della profondità, e sublimità delle sue cognizioni, congiunte a uno speziale amore per la lingua, e l'Eloquenza Toscana, che s'ammirano nelle sue dottissime Opere.

(r) Discorso per la celebrazione de' Giuochi Olimpici, *recitato il 29. Ottobre* 1805. *Roma* 1806. *nella Stamperia Gaetani*.

pregio distintivo d'uomo sì famoso, e che non saprei, di qual altro moderno Scrittore si potesse celebrare (s).

Tanti, e sì rari, e sì maravigliosi pregi, che in sommo grado adornano l'Opera, contenuta in questo Volume, se ci obbligano ad apprezzarla singolarmente, ci fanno però insieme conoscere, e deplorare il grande, e irreparabile danno, che sofferto hanno lo Studio della Religione, la Filosofia, e la Letteratura, dall'averla l'impareggiabile Autore, dopo sì nobile principio, lasciata imperfetta; quasi elegantissimo, e grandioso edifizio, di poco sovra i fondamenti levato, di cui non è più sperabile il proseguimento. Non istaremo noi qui a raccontare, nè come, nè perchè ciò sia avvenuto; potendosi, chi lo bramasse, informarsene appieno nell Elogio Letterario *a questa Edizione premesso; dove altresì vedrà, quale uso sia poi andato l'Autore facendo de' molti, e preziosi materiali, che aveva apparecchiati* (t).

Resterebbe a dire qualche cosa dell' Epistola *inedita al Signor Bruckero, che si dà in fine del Volume, se non se ne rendesse pienissimo conto nelle Annotazioni aggiuntele. Aggradisci, cortese Lettore, questo nuovo, sebbene piccolo, dono; e vivi felice.*

(s) Storia della Sapienza di Roma. *T. IV. C. XI. §. I.*
(t) *Vol. I. pag. XXIII., e segg.*

OPERE

CONTENUTE IN QUESTO NONO VOLUME

Concernenti lo Studio della Religione.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.
Di questa fu pubblicato il primo Volume in Torino l'anno 1755, e quindi ristampato con aggiunta di nuove Annotazioni dell'Autore nel I. Tomo dell'Edizione Bolognese.

Detto primo Volume, dopo il quale l'Autore non procedette più oltre, contiene gli Opuscoli seguenti.

I. Discorso delle disposizioni dello Spirito allo Studio della Religione. Di questo Discorso si ha solo la prima Parte.

II. Esame delle opinioni degli antichi filosofi *sull'esistenza, e provvidenza di Dio, e sulla Spiritualità, ed immortalità delle Anime Umane.* Di questo Esame altresì non si ha, che la Parte prima, divisa in due Libri; l'uno della Setta Jonica, e l'altro della Italica.

III. Discorso del Discernimento della Religione.

EPISTOLA AUCTORIS *de ejus Explicatione emanationis Pythagoricae ad Bruckerum.* —— Inedita.

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO
DELLA RELIGIONE.

ALLA SANTITA' DI NOSTRO SIGNORE

BENEDETTO XIV.

PONTEFICE OTTIMO MASSIMO.

BEATISSIMO PADRE

Niuna tanto avventurosa occasione potea io desiderare di presentarmi a VOSTRA SANTITA' in atto di recarle una qualche pubblica testimonianza della mia somma venerazione, e riconoscenza, quanto si è questa, in cui dalla incomparabile di Lei Clemenza mi è conceduto di poterle offerire, quale tributo della mia figliale ubbidienza, questo cominciamento di un'opera intrapresa sotto l'autorevole suo patrocinio, in difesa della Religione. E comecchè nello adempire questo per me onoratissimo uffizio, io abbia grandissima cagione di rallegrarmi, riguardando alla Magnanimità sua, per cui vivo sicuro, che sarà la mia fatica per essere accettata da Lei benignamente, non è però, che qualora l'occhio rivolga a' giudizj del pubblico, cui sono per esporla, non mi senta da noja e da tristezza pungere l'animo, riflettendo quanto essa sia disadorna di que' pregj, che richiesti sarebbono ad una sì gloriosa destinazione. Pure a sollevarmi un poco da questo giusto timore, mi si appresenta con lieto aspetto ciò, che in ogni altra occorrenza mi renderebbe anzi lento vieppiù e vergognoso, voglio dire, la singolare dignità dell'argomento, e l'altezza del grado, in cui è la SANTITA' VOSTRA collocata. Egli è al certo proprio carattere della Religione lo essere

tutto insieme e sublime al sommo, e popolare: siccome quella, che è apportatrice all'uman genere della sua felicità, la quale dee essere comune a tutti, e tutti perciò dee sollevare alla partecipazione delle cose Divine, talmente adattandole alle nozioni del volgo, che nulla si scemi della natìa loro Maestà. Laonde, se per l'un rispetto può la Religione largo campo, e dovizioso apprestare alla contemplazione, alle vaste ricerche, ai sublimi pensamenti de' più felici ingegni, ben possono anche gli altri fermandosi, per così dire, nel vestibolo del Santuario impiegare utilmente la loro opera, procurando di nettare almeno, ed appianare le vie, che ad essa conducono. A questa parte del sagro ministero vi siete degnato, PADRE BEATISSIMO, di volermi chiamare per quella indefessa sollecitudine, con cui la mirabile vostra Provvidenza stendete a tutte le cose grandi, o piccole che sieno, e tutte con incredibile presenza e vastità di mente abbracciando, le ordinate, e movete al progresso, all'avanzamento, alla felicità della Cristiana Repubblica. Al primo avviso pertanto, che io n'ebbi da Persona autorevole, confermatomi poscia per le veneratissime lettere di VOSTRA SANTITA, mi sentii subito commuovere l'animo da inusitata meraviglia ed allegrezza, e parendomi di ascoltare nella voce di Lei l'Oracolo del Signore, senza considerare le mie deboli forze, animosamente mi accinsi all'impresa, altamente confidando, che qualunque fosse per riuscire l'opera mia, avrebbe voluto IDDIO in essa benedire le santissime intenzioni di VOSTRA BEATITUDINE, compiacendosi egli talvolta d imprimere all'umile semplicità di una candida ed ingenua persuasione la forza, e l'efficacia di vincere l'ostinata alterezza dell' incredulità. E per dare a questo trattato il principio, che più conveniente mi è paruto ad ottenere un tal fine, ho cercato di farmi subito incontro a quella smoderata licenza di pensare, che lo splendido nome usurpandosi di libera e franca e sincera Filosofia, e sotto l'onorato manto di questa, le sue menzogne coprendo, inganna facilmente i meno cauti e saldi ingegni, traendogli e volgendogli ad ogni sorta di più stravagante e mostruoso pensamento, con gravissimo danno non solo della purità della Fede, ma ancora del costume, e della inter-

na verace sommissione, che per bene e diritto della Repubblica, si dee alla reverenda autorità delle leggi. Mi sono ingegnato di mostrare, che quanto si allontana dalla Religione quella libertà, nell'affettazione della quale tanto di gloria pigliano alcuni, altrettanto si va esca discostando dall'uso discreto, che vuole la ragione stessa, che si faccia della facoltà del pensare per giudicare sanamente delle cose. Il perchè più chiara apparisse, e si vendicasse, non so se la Religione, o la ragione, o per meglio dire l'una e l'altra dalle imposture di quelli, che hanno cercato di oscurare ne' più illustri monumenti dell'antica Filosofia quelle scintille di verità, che l'uomo richiamano alla conoscenza, ed al culto di un Dio Autore dell'universo, e sapientissimo ed ottimo provveditore delle cose umane, mi sono sforzato di rintracciare, seguendo la scorta delle più autorevoli testimonianze, i sentimenti de' primi Filosofi intorno alla Divinità, ed immortalità delle anime umane: che sono le verità fondamentali della Religione. Da questo esame apparirà, siccome nelle menti di tutti gli uomini, ed in tutt' i tempi ha destato la ragione un lume universale e perpetuo, per cui hanno sempre potuto conoscere e 'l bisogno, in cui erano di una Divina Religione, e la naturale impotenza loro a procacciarsela. Dal che si potrà comprendere quanto sia vano l'artifizio di coloro, che per rendere odiosa e sospetta d' inganno la Religione mostrano di crucciarsi contro la ragione, quasi ella fosse ripugnante per natura, e ogni adito nella mente chiudesse alli Divini ammaestramenti di una dottrina superiore, senza i quali si vede anzi nelle sentenze di que' Filosofi, siccome la ragione stessa, quanto è più colta e purgata, tanto meglio ravvisa la sua insufficienza in esercitare convenevolmente l'uffizio assegnatole dalla natura di reggere la vita umana. La qual cosa considerando gli antichi Dottori ed Apologisti della nostra Santa Fede meritamente conchiusero, che fu dal Padre de' lumi data ai Gentili la filosofia, perchè li movesse a cercare altra guida più sicura, e quando fosse loro per Divina grazia appresentata, e più facilmente la riconoscessero, ed a Lei più prontamente rifuggissero. E siccome chi imprende a fare un qualunque lavoro, dee, volendolo fornire lodevol-

mente, proporsi innanzi agli occhi un ottimo esemplare, e tale, che per la eccellente sua perfezione niuna speranza gli lasci di potervisi appressare di lunghissimo spazio; così volendo pure io, PADRE BEATISSIMO, nello stendere questo trattato, fare il meglio, che sapessi, ho sempre avuto in mira, componendolo, di scrivere in quella maniera, che più mi parea, che potesse piacere a Voi. A Voi dunque il porgo con tutta riverenza, umilmente supplicandovi, che vogliate riceverlo di buon grado, ed in esso risguardare non tanto il pregio dell'opera, che bene io sapea di non poter condurre all'alto segno prefissomi, ma la pura affezione e 'l sincero desiderio, che ho avuto di piacervi, e di far bene. In questa affezione, in questo desiderio si degni VOSTRA SANTITA di riconoscere l'animo dell' Autore da Lei prevenuto, ed ajutato ne' suoi primi studj, che a somma ventura si reca, l'aver potuto allora così dappresso conoscere le magnifiche sue virtù, ed a gloria l essere stato da Lei favorito, ed ora nella grandezza e generosità dell' animo suo confida, che non sia per mancargli giammai il paterno suo affetto, e l'alta sua protezione. Niuno meglio conosce il pregio degli ottimi studj, che chi riuscì in essi eccellente al sommo: laonde non è maraviglia, che V. S. tanto sia propensa a favorirli, e che da quel gran PRINCIPE, che Ella è, tante cose faccia per promuoverne i progressi. Ha ben ragione la Cristianità di rallegrarsi, come di dono speziale a Lei conceduto dall' ALTISSIMO, di tante rare prerogative, onde egli per benefizio comune si compiacque di arricchire l'animo di V. S. Nelle savie leggi, e negl' immortali scritti di Lei risorge, e respira, e nel vero e natìo aspetto si rappresenta 'lo spirito dell'antica disciplina, in cui la severità della legge temperandosi colla dolcezza della carità, che è il fine della legge, rende soave, ed amabile l' inflessibile rigore della massima del precetto. Nè mai sarà, che non esulti grandemente Chiesa Santa, e nella eternità del tempo in avvenire non celebri con immortale gloria del Vostro nome la felicità concedu ta all'età nostra, nel vedere la Vostra virtù trionfare dell' inveterato odio, e mal talento dell'eresia stessa, costretta di venerare nella vostra Persona la Sede di Pietro, e di contraccambiare ora con omaggio di ammirazione.

di rispetto, e di lode gli abbominevoli insulti, con cui fin qui non ha cessato di avventarsele contro. E perchè ad illustrare il glorioso Regno vostro niuna mancasse di quelle palme, e di que' trofei, che ne' migliori tempi più splendidamente segnalarono la Città di Dio, abbiamo veduto l' innocente sangue de' Martiri sparso nelle infedeli contrade far tosto succedere, ad un tempestoso turbine di persecuzione, una serena calma e tranquillità, e la sua feconda virtù rinnovando, germogliare ivi lietamente, e nuova, ed ubertosa messe apparecchiare alla paterna cura e sollecitudine di V. S. Per la qual cosa ci animiamo a sperare, che pure anche alla sapienza Vostra, ed alla felicità del Vostro governo abbia la misericordia di Dio riserbata la gloria di quietare pienamente tutte le altre turbolenze; perchè riconciliati amichevolmente gli animi de' Fedeli, riceva indi per lunghissimo spazio la S. V. nella unità della Fede, e nella ordinata concordia de' suoi figliuoli, i degni frutti del discreto suo amorevole zelo, e dell'ardente sua carità. Che non per altro certamente vi ha dato Iddio quella vivace mirabile virtù di mente, la quale in Voi pare, che coll'attemparsi dell'età si rinvigorisce, e più fresca sempre, e più vigorosa si dimostra, e più limpida, se non perchè in mezzo alla turbazione potesse la Chiesa collo spirito Vostro vivere, e felicemente sostentarsi, anzi riconfortarsi, e come ringiovanire. Questi sono, PADRE BEATISSIMO, i voti di tutta la Cristianità, queste le fervorose preghiere di tutte le genti della terra, che voi avete vedute raccolte sotto gli occhi vostri, e benedette le avete colla Vostra mano, e confortate co' Vostri ajuti, e santificate colle Vostre istruzioni ed esempj; le quali piene di stupore e di giubbilo, hanno alle case loro tornando, riportate in ciascuna parte del mondo le meraviglie del Vostro governo, rimembrando ciascuno dolcemente in seno alla sua famiglia, e con gli amici e conoscenti, la Vostra vita, i Vostri costumi, le vostre maniere, e le egregie opere Vostre, e gl' insigni monumenti alzati da Voi, a benefizio ed ornamento de' vostri popoli. Questi sono, il ripeto, i voti della Chiesa, i quali non mai vani furono, nè mai fia, che il sieno. Godete pertanto, PADRE BEATISSIMO, con lungo e prospero corso di vita, di

questa grandissima ventura di gran lunga superiore alle Corone, a' Reami, e agl' Imperi, che le Vostre Virtù ed i Vostri fatti vi hanno meritamente acquistata di essere al genere umano oggetto di amore, di compiacenza e di letizia, e fra le commendazioni e gli applausi, che da ogni lato, e da tutte le genti ad una voce vi si fanno, degnate accogliere i rispettosissimi attestati della venerazione, con cui baciando i vostri Santissimi Piedi, e chiedendo l'Appostolica Benedizione, ho l'onore di confermarmi

DI VOSTRA SANTITA'

Umilissimo, ossequiosissimo, ubbidientissimo servo
e figlio *Giacinto Gerdil* Barnabita.

A CHI LEGGE.

Quantunque io sia persuaso, che i savj Leggitori vogliono leggere le opere, ed aspettano di averle lette e considerate con tutta la diligenza, prima di portarne il loro giudizio, e che però egli è inutile il voler loro prescrivere quale idea se ne debbono formare, ed avvertirli o dell' importanza e dignità dell' argomento, o delle particolari attenzioni avute dall'Autore in trattarlo; con tutto ciò nel dar fuori questa opera contro i liberi pensatori, mi è parsuta non solo conveniente cosa, ma necessaria il farmi incontro ad una opinione, che comincia a dilatarsi, la quale venendo accettata per vera, renderebbe non solo vana la mia fatica, ma soverchio dimostrerebbe e sconsigliato il pensiero, che ho avuto nell'intraprenderla; tanto più, che parmi di poter ciò fare acconciamente, senza punto andar contro la persuasione, che ho detto sopra, la quale mi sta così fissa nell' animo, che malagevolmente potrei per un poco da essa dipartirmi. E per dir vero quella risguarda i Leggitori giudiziosi: che, sebbene si dee per avventura supporre, che tali siano la maggior parte, nol sono però tutti generalmente, essendovene pure alquanti, i quali contenti di gettar l'occhio sul frontispizio d' un libro, e di volgerne poche carte, si credono d'intenderlo bastevolmente, per darne la definitiva loro sentenza. Tra questi credo, che a buona equità si debbano quelli annoverare, che troppo facilmente si lasciano sedurre dalla mentovata disfavorevole opinione di coloro, i quali van dicendo essere del tutto fuor di proposito il prendersela contro i materialisti, e liberi pensatori: conciossiacchè i libri, che contro loro si fanno, non servono a convincerli, e però non fanno bene alcuno, e possono mettere anzi in sospetto chi crede con semplicità e buona fede, dal che verrebbe un gran male. E certamente questo discorso parmi, che non possa fare impressione, se non nello spirito di coloro, i quali de'liberi pensatori si formano uno straordinario concetto, come di uomini maravigliosi, pieni di arcani, e che vedono e sanno cose, che non possono gli altri nè vedere, nè sapere. Il quale concetto quanto sia lontano dal vero, si potrà intendere dalle cose, che ho narrate nel primo ragionamento, che segue. Ma sono alcuni così poco accorti, che non si avvedono della illusione, che fanno loro gl'increduli collo spargere artifiziosamente ed insinuare sì fatte opinioni, per togliere il credito ad ogni qualunque opera, che s'imprenda in favor della Religione, e non lasciar neppure, che siasi conosciuta ed esaminata, prima di biasimarla e condannarla. Nel che fare hanno essi un grandissimo interesse. Conciossiachè sono eglino più vaghi assai di far proseliti, di quello, che a prima vista sembra, che loro dovesse importare. Perchè, se la Religione non è altro, come essi se 'l pensano, che un artifizio della politica, la qual destramente si vale

della ignoranza, e de' pregiudizj del volgo, per condurlo, dovrebbono essi andare lieti e superbi di essere soli posseditori di questo maraviglioso arcano, e non lasciare, che traspirasse nel popolo, per non toglierlo da un inganno cotanto utile, per quegli, che il conoscono e sanno, come i Legislatori, secondochè essi pensano, metterlo a profitto. Ma il vero è, che non potendo eglino quietarli ne' loro principj, nè soffrire l' orrore, che, qualora rientrano colla riflessione in loro stessi, si muove da una mente tutta ingombrata di dubbj, di sospizioni, di perplessità, senza un argomento certo, che li regga e li sostenti, cercano al di fuori, onde confortarsi col trovare altri, che pensano come loro, e supplire al difetto della propria conoscenza, coll' altrui persuasione, col pensare, che molti uomini di grande ingegno, e sapere tengono gli stessi sentimenti, e che pertanto possono anch'essi tenerli sicuramente. Con quale compiacenza non vantano essi la quieta indolenza, e la soave tranquillità di animo del maestro loro Epicuro nel seguire le dolci leggi della natura, sprezzate le speranze ed i timori della superstizione? Io credo, che Epicuro potè in mezzo alla turba de' suoi discepoli stordirsi per alcun tempo, e dimostrare una placida compostezza, ed una quiete, ch'egli tentava di conciliarsi, coll' insinuarla in altri. Ma, che questa non fosse vera pace di animo fondata sulla conoscenza del vero, e la fermezza d'un prudente stabile giudizio, si potè ben chiaramente conoscere, alloraquando nell'avvicinarsi della morte non potè mirare senza turbamento ed orrore il suo distruggimento, e prese il disperato partito di sopire col vino, ed alleggiare nell'ubbriacchezza i crudeli rimordimenti, e le amare inquietudini del suo spirito, per placare le quali non valse quella maravigliosa ed arcana filosofia da lui con tanto studio coltivata, la quale può bensì dominare nell'affetto di chi vive, mentre vuole con libertà goder della vita, ma non appagare l' intendimento di chi più non essendo in istato di goderla, cerca il vero delle cose. Che al certo l'animo, che riflettendo sul suo proprio pensiere, può specchiarsi, per così dire, e contemplare la sua natura nell' immagine, che di se stesso gli appresenta il suo pensare, non può questa sua immagine riconoscere o in un complesso di atomi, o nella oscillazione di una fibbra, ed è testimonio a se stesso, ch'egli non è più una fibbra del cervello, che un muscolo della mano, o del piede di quel corpo cui è congiunto, ed in cui signoreggia, superiore di natura a tutte le parti, che il compongono. E quando i moderni Settatori di Epicuro, i liberi pensatori de'nostri dì volessero contrastare quel fatto del loro maestro, attestato per altro da gravi scrittori, non ignorano, che potremmo di leggieri mostrarlo rinnovato più di una volta in non pochi de' loro più illustri Campioni ed Eroi. Non sono pertanto eglino invulnerabili, nè hanno quella sicurezza, nè godono di quella quiete, che mostrano al di fuori; nè l'audacia loro in dispregiare la Religione, dee recare più certo indizio di una vera confidenza nella loro causa, di quello, che sia segno ed argomento di un vero valore l'arroganza di un temerario millanta-

tore. Non è però da disperarsi, che presi in uno di que' favorevoli momenti, ne' quali lo spirito tratta seco stesso con sincerità, e si applica ad una giusta e severa considerazione delle cose, non possano ricevere, come è avvenuto ad alquanti, qualche buona impressione, che li richiami e li guidi per altra via a quella pace, di cui tutti gli uomini sono vaghi, e che indarno essi cercano nell' incredulità. Neppure si ha da credere, che tanto formidabili siano i loro argomenti, che debbasi riputare temerità in quelli, che ardiscono di opporvisi. E che maggiori prove hanno essi di quelle, che recate furono da più famosi promulgatori del materialismo, e della libertà del pensare da Lucrezio, da Obbesio, da Spinosa, da Collins? Ma, oltrechè in tutti costoro si possono dimostrare patenti contraddizioni, come si vedrà in questa opera, le quali dovrebbono bastare, per togliere loro ogni credito presso i giusti estimatori; chi non sa, che l'ateismo di Lucrezio è fondato su di una fisica, che ne' punti più essenziali trovasi ripugnante alle scoperte ed osservazioni de' moderni? Chi è tra liberi pensatori stessi, che per seguire Spinosa voglia rinunciare a quanto si dimostra fisicamente, e sortire in certa guisa dal mondo sensibile, per entrare in un mondo ideale tutto fabbricato di sogni e di fantasie? Quale gusto di verità fu quello di Obbesio, che non si appagava dell'evidenza della geometria? Nè si dica, che coloro, perchè vollero fare sistemi, diedero in errore, e che non ci vuole alcun sistema. E bene, lasciamo questo invidioso nome di sistema. Ma se le dottrine de' liberi pensatori sono vere, o appoggiate almeno a' forti argomenti, perchè non si possono connettere in tal guisa, che ne risulti un corpo ben formato, un giusto complesso di raziocinj, un ordine di pensamenti, di principj e di conseguenze, in cui compaja una stretta concatenazione e coerenza, e 'l tutto si regga e si sostenti? se vi ha qualche verità presso i materialisti e liberi pensatori, se hanno qualche argomento per confermarla, se hanno qualche prova della non esistenza di Dio, e della materialità dell'anima; gran maraviglia, che non abbiano potuto connettere queste prove, e farne come un corpo di dottrina, in cui si scorgesse metodicamente esposto l'ordine de' loro pensieri, e 'l tutto si reggesse, senza che una parte distruggesse l'altra! E pure questo corpo di dottrina esente di contraddizione non è ancora comparso tra tanti loro libri. Neppure si prendono pensiero di salvare quelle, che loro si oppongono, e si contentano di moltiplicare le obbiezioni contro la Religione, ora in un foglio, ora in un altro, non curando di mettere alcuna connessione ne' loro proprj principj. E questi saranno poi avversarj tanto formidabili? E' poco più di due secoli, che alquanti materialisti si pregiavano, benchè falsamente, di dedurre dalla dottrina di Aristotile prove filosoficamente invincibili della materialità dell'anima contro i quali giudicò il Concilio Lateranense di dovere armare i filosofi. Eppure cotesti argomenti erano così lontani dal vero, che ai giorni nostri sarebbono riputati ridicoli sofismi. Laddove gli argomenti di S. Agostino, di S. Anselmo, e di S. Tommaso trutti già da

fonti Platonici, in favore della spiritualità dell'anima, perchè furono sempre veri, si possono ancora portare in questi tempi, ed opporre francamente a' liberi pensatori; nè si ha da temere, non dico, che li possano dimostrare contrarj ad alcuna certa osservazione, o ad alcun principio incontrastabilmente vero della filosofia; ma che siano per darne mai una giusta e conveniente soluzione. Questa eterna permanenza del vero si scorge ancora più chiara e più splendida negli argomenti apportati da que' Santi Dottori, per provare l'esistenza di Dio, ai quali niente hanno levato della natia robustezza le nuove scoperte, e gli ajuti di una migliore filosofia, che anzi ne hanno ricevuto accrescimento di forza e di chiarezza. Alquanti de' moderni increduli si valgono di alcune bellissime osservazioni della storia naturale, per spargere qualche ombra di sospezione sulla verità de' fatti narrati nel sacro Testo: ma la sola osservazione ha potuto dar loro questi argomenti? Non già, per avvalorarli contro l'autorità, che vorrebbono abbattere, quante cose dubbie hanno dovuto spacciare per certe, quante conseguenze precipitose dedurre da' principj poco sicuri, quante teorie generali alzare su' fatti particolari, dissimulandone altri, che a quelli si trovano contrarj? Egli è però forza di confessare, che godono i liberi pensatori di una maravigliosa felicità nel sapere accreditare i loro libri presso una gran moltitudine di persone, le quali hanno per altro l'animo pieno di Religione, ma non sono suffizientemente avvedute. Se taluno si prende ad oppugnare qualche perniciosa massima sparsa nelle opere di coloro, che non sembrano far gran conto della Religione, basta, che qualche bell' ingegno dica con un certo tuono misterioso, che chi scrive non intende il libro, contro cui scrive, ed ecco una sentenza irrevocabile, che tosto da cento e cento persone sarà quale oracolo ricevuta e ripetuta mille volte. Nel che, quando dicessero il vero, la maggior parte il direbbono a caso: perchè tra i molti, che parlano, pochissimi al certo hanno fatto quel severo esame e paragone, che si richiede ad un prudente giudizio e misurato. Ciò nasce senza dubbio da quello stesso popolare pregiudizio, per cui avviene, che le cose lontane e pellegrine sono comunemente più pregiate, che le vicine. Molti uomini di religione e dabbene, e colti mediocremente sogliono riguardare le opere de' liberi pensatori, quali produzioni di altro clima, che nel concetto loro quanto è sterile de' doni della grazia e della pietà, altrettanto è feroce d'ingegno e di dottrine umane: laddove quegli, che scrivono in favor della Religione, sono da essi considerati come uomini ordinarj, che pensano come il rimanente degli altri, de' quali hanno una quotidiana pratica, e ne' quali niente osservano di maraviglioso e di stupendo. Ma vorrei pure dimandar loro, per chi scrivono i liberi pensatori, per gli angeli, o per gli uomini? Se uomini, che non sono privi del tutto d' intelligenza, che si sono lungamente esercitati nelle stesse materie, che hanno letto e riletto i libri loro con tutta l'attenzione, non possono arrivare ad intenderli; e da chi

dunque sperano d'essere intesi? Sebbene io stimo, che non scrivono per essere profondamente intesi, nè si curano de' leggitori, che vogliono penetrarli; giova loro lo scrivere in modo da eceitare le maraviglie in chi si contenta di una superficiale lettura, e fare poi da questi gridare ad alta voce, che ciò non resta maravigliato, non intende. Ho creduto dovere accennare queste cose per rassicurare quegli, che non vorrebbono, che si scrivesse di queste materie per la paura, che fa loro il terribile nome de'spiriti forti, e non temenți. Ma se si può contro loro scrivere per combatterli direttamente, chi negherà, che non si debba anche scrivere in favor della Religione, per non lasciar la fede de'semplici esposta, e come in preda a tutti gl' inganni degli increduli? Che se le prove della Religione hanno avuto talora tanto di forza di potere convincere alcuni di questi, quale impressione non dovranno fare in animi già ben disposti, per fortificarli vieppiù nella loro credenza? Il pensare altramente egli è al certo fare un troppo patente torto alla causa della verità. Il che se è così, avrà senza dubbio luogo anche in questa parte il nobilissimo detto di Sant' Agostino, che egli è bene, che in favor della verità si scrivano moltissimi libri, e da moltissimi; perchè nè tutti i libri pervengono in mano di tutti, ed in alcuni men buoni si trovano alcune particolarità, che non sono in altri migliori, e che giova il proporre la verità sott' diverse forme ed aspetti per adattarla alle tanto differenti maniere d' intendere, gusti e gradi di capacità delle persone. La qual sentenza del Santo Padre pienamente mi rassicura sull'esito di questo mio libro. So, che oltre le censure inconsiderate de'troppo precipitosi a giudicare, ho da temere il giudizio delle persone dotte, le quali vi troveranno pur troppo molti difetti da riprendere con tutta giustizia; sebbene gli uomini veramente dotti sono anche per lo più molto umani, essendochè lo studio delle buone cose rende naturalmente l'animo buono, e quella severità, che talvolta mostrano in fronte, cuopre le più volte una eccellente bontà di cuore: e quando io senza dipartirmi della mia solita ingenuità dica, che se que' difetti vi sono, egli è, perchè non ho avuto tanto d' ingegno e di dottrina, quanto mi era d'uopo, perchè non vi fossero, essi non mi condanneranno troppo severamente, e giudicheranno, che non vi ha in questo un motivo di troppo attristarsi. Ma quando nel lungo corso di molti e molti anni questa mia opera potesse una volta recare qualche giovamento a una sola persona, o per confermarla nella certezza della vera Religione, o dissipare qualche suo dubbio, o premunirla contro qualche discorso de' liberi pensatori, che forse avrebbe fatto impressione, se in aria di novità si fosse appresentato ad un uomo incapace di scoprire il debole per se stesso; chi mai sarebbe lo spirito, non dirò così poco cristiano, o filosofo, ma sì vano e leggiero e sensibile all'aura della popolare opinione, che in vista di un bene cotanto grande e magnifico, e Divino, potesse prendersi qualche pensiero delle lodi date, o negate all' ingegno, e lasciarsi inquie-

tare dal vano desiderio di tramandare il suo nome encomiato ne' fasti letterarj alla più remota posterità?

Ho dato al mio libro il titolo d' Introduzione allo studio della Religione, il quale parmi, che appresenti con nettezza il mio disegno, e che insieme possa dare la richiesta unità alle cose, forse a prima vista disparate, che si contengono in esso. Comincio pertanto con un ragionamento delle disposizioni dello spirito nella ricerca della Religione, nella cui prima parte mi prendo a svelare, e mettere in chiaro le molte illusioni e prevenzioni de' liberi pensatori ed increduli. Mi è paruto sommamente necessario il cominciare per questa parte, essendochè tra quegli che fanno professione di libertà di pensare, e d' incredulità, egli è pur certo, che non tutti sono profondi filosofi, nè hanno profondamente esaminate le massime, e le dottrine, che hanno addotte. Egli è dunque opportuno lo scoprir loro quelle illusioni, di cui non hanno alcun sospetto, e dalle quali vivono ingannati. In un tal ragionamento ho creduto dover andare alquanto spaziando, senza però uscire da' limiti del vero, per non offendere que' molti, che non amano gli stretti, e disadorni ragionamenti proprj de' Filosofi, e che non si sarebbono tanto dilettati de' libri degl' increduli, se lo stile famigliare non gli avesse sollevati dalla fatica di meditare. Quindi coll'esaminare le opinioni degli antichi Filosofi intorno all'esistenza di Dio, e la spiritualità dell' anima, mi prendo ad esporre i progressi dell'umana ragione nella investigazione di queste verità fondamentali della Religione, che possono dirsi, come un incamminamento dello spirito verso di essa. In capo di questo esame pag. 195. e 196. si vedrà l'ordine, che indi mi son prefisso di voler tenere. E perchè gli argomenti, che possono convincere lo spirito della necessità di una Religione in generale, prendono una grandissima forza, quando gli si appresenti in medesimo tempo, come termine di quella necessità una Religione, in cui appajono esistenti di fatto, e risplendenti i caratteri, che possono renderla manifesta, perciò non ho voluto differire di recare, quanto per me si potesse, un tale appagamento allo spirito, col proporre in fine di questo volume un saggio, per cui appaja, che la verace Religione nella sua origine tanto antica, quanto il genere umano, e indi nel suo corso e ne' suoi progressi porta di se stessa chiari e splendidi contrassegni, per cui può ciascuno, che voglia risguardarli con qualche attenzione, facilmente riconoscerla, e da tutte l'altre distinguerla sicuramente.

Ed essendo, che la continuazione dell'esame intrapreso delle opinioni degli antichi Filosofi, dovrà per la moltiplicità delle cose portarmi in lungo assai ne' seguenti volumi, ho giudicato dover aggiugnere, come appendici a questo volume due dissertazioni puramente filosofiche, l'una sull'origine del senso morale, in cui credo aver dimostrativamente provato tra l'altre cose, che l'onesto è fondato su' principj certi ed immutabili. L'altra sull'esistenza di Dio, e la distinzione della natura intelligente dalla corporea. So, che per essere meglio inteso, avrei dovuto dilatarle di più, e che

forse mi sarebbe riuscito di rendere in tal guisa piano e facile ciò che proposto così strettamente, come ho fatto, potrà per avventura sembrare ad alcuni oscuro ed astratto di soverchio. Nè dispero di poterlo fare col tempo. Intanto ho creduto doverle mandar fuori qaali sono, perchè, se non m' inganno, parmi, che si possa da quella ricavare qualche scintilla, comecchè tenuissima di luce, per meglio rischiarare alcune quistioni difficili. ed importanti: e che per altra parte sono certo, che un Metafisico, il qaale avendole lette, voglia rileggerle con attenzione, vi troverà alcune cose dimostrate rigorosamente.

DISCORSO PRELIMINARE

DELLE DISPOSIZIONI DELLO SPIRITO NELLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

Comecchè sieno da pregiarsi grandemente gli studj delle scienze e delle buone arti, onde si eccita e si accresce la forza ed il vigor del pensare, e con maraviglioso diletto si adorna l'animo di bellissime cognizioni e più atto si rende l'Uomo a giovare gli Uomini; pure chiunque siasi giusto estimatore delle cose, giudicherà senza fallo doversi anteporre agli altri tutti di gran lunga lo studio della Religione, o si riguardi la eccellenza dell'obbietto, o la somma ed universale importanza di essa per lo regolamento della vita umana. La conoscenza di se stesso tanto raccomandata dagli Savj di tutti li tempi dipende al certo in gran parte dal conoscere, da qual principio ne sia venuta ed a qual fine debba tendere quella vivace intelligenza, che colla novità dello essere, di cui è consapevole a se stessa, accoppia un intimo senso, e come un certo presagio di una futura immortalità, e che racchiusa in angusto luogo trapassa col pensiere i limiti dell'universo, nè può trovare in alcuno de'piaceri sensibili, nè in mezzo al corso di una vita per ogni parte lieta e prospera, onde appagare l'immenso desiderio di grandezza e di felicità, che la scuote e l'agita di continuo. Sarà dunque forse una sì fatta virtù di pensare, o una porzione dell'aria, che respiriamo, o un fuoco sottile e penetrante racchiuso nelle vene, o un estratto degli elementi, onde si nutre il corpo, o una combinazione di atomi, che adunati da un cieco destino, o sia da una fatale serie di ciechi movimenti, si vestono per un tempo della intelligenza, del consiglio e del senno, conoscono le verità eterne della Divina Geometria, ricevono le idee sublimi dell'ordine, e del bello, congiunte colle nozioni del giusto, e dell'onesto: e dopo un breve corso di meccanici movimenti terminata la illusione, svaporano finalmente e pri-

vi di ogni senso rientrano nella tenebrosa massa della materia, onde di tanto si sollevarono? Oppure abbiamo noi da lusingarci, che non erra punto il nostro animo consentendo al sentimento, che la natura gl'inspira della nobiltà del suo essere, e nel giudicare, che quanto sono i movimenti della intelligenza e del valor differenti per essenza dalli movimenti o d'impulso, o di attrazione e di repulsione, o di gravità e di leggerezza, o di condensazione e rarefazione, che sono proprj de'corpi, altrettanto sia per natura la intelligenza differente dalla materia di questi: che non è pertanto un vano sogno il presentimento della immortalità, che anzi la differenza immutabile, che lo spirito ravvisa tra il giusto e lo ingiusto, supponendo una legge morale eterna ed immutabile, nè potendo una legge morale trarre d'altronde la sua origine, che dalla ragione di un Legislatore; questa eterna legge di moralità, che distingue essenzialmente il giusto dallo ingiusto, suppone altresì di necessità una ragione ed una Sapienza eterna ed immutabile, su cui si fondi, e da cui però abbiasi da aspettare ciò, che si conviene ad un eterno ordine di giustizia, cioè eterni premj alla virtù, ed eterni supplizj al vizio. La investigazione di sì fatte cose fu dagli Antichi celebrata col nome di Sapienza, alla quale diedero il più onorato luogo fra le Scienze, nè può negarsi, ch'Ella non sia per se stessa degna sommamente dell'Uomo. Senza che dalla definizione di quelle quistioni dipende la regola del vivere umano, e dal giudizio, che ne forma ciascheduno, la norma, che ha da prescrivere alle sue azioni, ed il conto e'l grado di stima, in cui ha da tenere la virtù ed il vizio. Ora sebbene possa l'Uomo, usando la ragione dirittamente, rinvenire la verità di molte cose appartenenti a quelle sublimi ed importantissime ricerche, e molte ne troviamo di fatto maravigliosamente dichiarate dagli stessi gentili filosofi intorno alla sapienza ed alla giustizia di un Supremo Nume regolatore dell'universo e della Provvidenza di esso sopra il genere umano, ed intorno alla Divinità ed immortalità dell'animo e della bellezza della virtù e della onestà, è però forza di confessare, ed il confessò il sapientissimo Socrate, che non può la sola ragione arrivare a scoprire quanto fa mestiere all'uomo di sapere per lo regolamento e la quiete del suo vivere; e che pertanto quel poco di vero, che alla ragion si manifesta, non tanto serve ad appagarla, quanto a farle scorgere

la convenienza e la necessità di una Religione, che al suo difetto supplisca e l'uomo guidi con più sicurezza per lo sentiero della virtù alla felicità.

Appena mi si lascia credere, che alcun uomo vi sia tanto dimentico di se stesso, a cui non cada talvolta nel pensiere di andare fra se ragionando queste cose: posso io farmi certo che non sia il mondo regolato da una Provvidenza, e veggendo, che al mio corpo presiede pure un principio intelligente, non ha anzi da persuadermi l'analogia stessa della natura, che alla macchina dell'universo abbia da presiedere non già una cieca necessità, non un caso fortuito, nomi in vero voti di senso, ma una intelligenza incomparabilmente superiore a quella, di cui sento il vigore in me medesimo: e se tutto è soggetto alla ragione, alla Sapienza e Provvidenza di quella, come posso farmi a credere, che non sia il mio animo o per incorruttibilità di natura, o per legge e voler del Supremo Sapientissimo arbitro delle cose, destinato a vivere dopo il corpo? E se ciò è, non mi conviene aspettare certissimo il premio, se col debito e religioso culto sarà stata per me onorata la Provvidenza e serbato l'ordine, che una natura intelligente dee inviolabilmente seguire; e per lo contrario dalla trascuranza de'miei doveri e del culto alla Provvidenza dovuto temere altresì certissimo il gastigo? Appena, dico, mi si lascia credere, che non abbia in chicchessia da discorrere il pensiere di quando in quando in sì fatte considerazioni, e ciò avvenendo, pare al certo del tutto strano ed incredibile, che uomo vi sia tanto nemico di se medesimo, che possa e voglia vivere indifferente sul punto della Religione, che vale a dire, senza curarsi di sapere, se dopo il breve corso di questa mortale vita, ha egli da cadere in una eternità di felicità, o di miseria, che pure non è cosa di poco momento, nè tener conto de'mezzi, per cui, adoperandoli, abbia certa speranza di vivere eternamente felice, e che, non adoperandoli, abbia da incontrare una eterna infelicità. Io intenderei siccome un uomo, che da un errore invincibile (se far si potesse) ingombrata la mente, persuaso fosse pienamente, come di cosa per evidenza conoscinta, che non vi ha nè provvidenza, nè immortalità, potesse disprezzar la Religione, e cercar di raccogliere in questa vita piena di contrasti, di dolori, di sollecitudini, di noje, d'incontri d'ogni sorta, que'pochi avanzi, che rimangono

per il piacere e per la quiete, e di quelle approffittarsi quanto può, finchè vive: ma un uomo, il quale riscuotendosi alquanto rifletta (come non può a meno che il faccia di quando in quando) ch'in vano egli cerca di appagare l'intelletto della non esistenza di Dio e della certa mortalità del suo animo, e ch'anzi veda sempre opporsegli per la parte contraria ragioni, che non può negare, che non abbiano qualche probabilità e facciano qualche forza; quegli è al certo insensato, o forsennato, se nel dubbio della inevitabile alternativa, cui vive esposto tra il nulla e l'infinito, cioè tra il finire di esistere, come Ente pensante e 'l cominciare di una vita eterna o misera, o felice, può egli porre in non cale un sì fatto dubbio ed alternativa, e su quella ridursi ad una tranquilla indifferenza.

Quelli pertanto, a cui ha il Datore d'ogni bene tanto conceduto di lume da poter conoscere la verità della sua Divina Religione, hanno da rendergliene continue ed umilissime grazie, come di pregiatissimo dono, per cui possono goder tranquillamente nella pratica della virtù, di quella soave pace di animo, che nasce dalla calma e compostezza degli affetti, ed insieme addolcire colla speranza di un maggior premio la violenza, che dee l'uomo di quando in quando usar seco stesso per temperarli: violenza, che troppo dura cosa e rincrescevole sarebbe spesse volte e rispetto a molti, tollerare di continuo; quando contenta e come superba di se stessa la virtù non altro bene, che se stessa apportasse all'uomo.

Quelli poi, che per secondare più liberamente gli allettamenti del piacere e dell'utile, soffrono mal volentieri, che la trista ricordanza de'doveri e delle minacce della Religione, temperi alquanto, anzi amareggi col rimorso della coscienza e colla inquietudine dell'avvenire il corso presente de' loro diletti, epperò la Religione o disprezzano come falsa, o trascurano come incerta e dubbia; se in essi può la ragione far luogo ad un prudente consiglio, debbono certamente in quell'intervallo approffittarsi e riflettere, che l'affetto loro per la incredulità non rende falsa la Religione, e che per non volerne ricercare essi la verità, non segue punto, ch'ella sia per natura incerta e dubbia, e posta fuor della sfera del conoscimento umano.

Quelli finalmente, che cedendo incauti ad una pur troppo lusinghevole tentazione di voler discutere i fondamenti

della Religione, e trasportati dalla vana curiosità d'intendere, di leggere, di raccogliere, come cose rare e pellegrine, quelle tante e sì varie scritture, che per diminuirne l'autorità si vanno tutto dì spargendo dagl'increduli, non altro frutto hanno raccolto di quel disordinato studio, che una confusione d'idee, che loro ingombra la mente, ed in fine suole precipitarli in un funesto pirronismo; vuole certamente la ragione, che prima di cercare d'acquetarsi nel dubbio per iscuotere la perplessità, che li tormenta, riflettano, quanto assurdo sofisma sia questo, che pure è discorso loro, non dover l'uomo curare quelle cose, che non può sapere; onde concludono, che, giacchè ad essi dopo qualche tentativa non è riuscito di poter chiaramente discernere la verità della Religione, non occorre, che se ne prendano altro pensiero, e si credono per ciò ben fondati a pensare, ad operare, a vivere, come se sapessero di certo, che Religion non vi fosse. Anzi debbono proccurare di andare con ordinato studio rischiarando quelle nozioni, dissipando quelle oscurità, sciogliendo que'dubbj, che non solo nel fatto della Religione, ma in qualunque sorta di dottrina dal disordinato studio si riportano, quale si è quello, che sogliono essi fare.

Sia dunque riguardo a quelli, che dalla licenza trasportati si lasciano sedurre da vani sofismi, che più dall'affetto, che dall'apparenza del vero traggono la lor forza, trascurano la Religione, tenendola in conto d'un sistema di superstizione utile al volgo, indegno del filosofo: sia riguardo a quelli, che veggendo ragioni per l'una parte e per l'altra, o vanno ancora in traccia del vero, o per la disperazione di rinvenirlo cercano di mettere il tutto in dimenticanza e più non pensarvi; ho creduto fare cosa utile di esporre alcuni riflessi sopra la condotta, che ha da tener lo spirito nella ricerca della Religione. Egli è noto, quanto sia spediente una certa cautela e condotta dello spirito nella ricerca del vero anche nelle materie di pura specolazione; che però ne han dato su di ciò i Logici eccellenti regole, ma tanto più cauta e più misurata dee esser cotesta condotta nella ricerca della Religione, quanto maggiori sono le occasioni di errare, che in questa s'incontrano. Nè però è mia intenzione lo stenderne un compiuto trattato, che a tanto non basterebbono le mie forze, ma solo venire mostrando que'luoghi, ne'quali sia leggendo, sia praticando, ho osservato, che molti inciampano e dalla diritta via tor-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

cendo chi ad un errore e chi ad un altro s'incamminano. Nè perciocchè di queste cose molti grandissimi uomini hanno di già scritto eccellentemente, ho creduto dovermene rimanere, con tutto che io sappia benissimo, che non potrò aggiugnerli, non che oltrepassarli. Imperocchè quando in questo ragionamento preliminare altro non facessi, che il mettere in miglior vista un qualche inganno degl' increduli, che mi sarà peravventura toccata la sorte di osservare più particolarmente, e nel corso dell'opera, che ha da seguitare, altro non mi riuscisse, che di scoprire qualche falsità insigne proposta con franchezza da' difensori dell' incredulità, o il dimostrare con chiarezza il debole di certi argomenti, che quelli hanno per fortissimi, o il proporre qualche nuova ragione presa massimamente dalle leggi della natura, nelle quali pare stimino essi di avere un saldo riparo contro la Religione; mi è di avviso, che non avrò inutilmente gettata la mia fatica, che il mio stato richiede, che tutta io consacri, quanto ella si può essere, alla Religione, ed alla virtù. Per questo motivo io spero che sarà il mio studio da quelli approvato, che hanno la Religione a cuore, a' quali dovrà sempre piacere una opera, per mediocre ch'ella sia, intrapresa in favor di quella, sapendo Eglino benissimo esservi anche molti di mediocre talento, che da un mezzano più, che da un sublime ragionamento possono ricevere lume ed ammaestramento. Agl' increduli poi, che mi chiedessero, se penso io portar qualche cosa di nuovo, onde disingannarli, rispondo imprima, che lascio ad essi il giudicarne, dopo che avranno letta tutta l'opera, e dico in secondo luogo, che quando ben nulla vi fosse di nuovo, non possono eglino usar perciò contro di me un sì fatto rimprovero, se prima non si condannano essi apertamente. Ho anche io letto de' loro libri non pochi. E che altro in essi fanno, che di ripetere e tornare a ripetere cose già dette mille e mille volte e ridette? Anzi direi, che gli antichi Pirronici ed Epicurei vibrarono con maggior forza quegli argomenti medesimi, con cui si pensano di spaventare il mondo. E ciò, ch'è pur mirabile, li portano, come se a quelli non avessero mai risposto gli Antichi medesimi. Ma di queste cose ne accaderà dovere in seguito ragionare più ampiamente.

Volendo adunque dare un certo ordine al mio discorso, il dividerò in due parti. Nella prima verò accennando certe prevenzioni, le quali ho veduto apportare di fatto gran-

dissimi ostacoli allo scoprimento del vero nella ricerca della Religione. So, che quì si faranno giuoco di me gl' increduli e diranno, che molto più alle prevenzioni siamo soggetti noi, a cui toglie la Religione la libertà di pensare, che no 'l sono essi, che di questa libertà si valgono a lor talento. Ma abbiano un poco di pazienza e vedranno, che la licenza, che si prendono, apre infinite porte all' illusione, all' inganno, all'errore; e che all' incontro egli è proprio della retta ragione in qualunque sorta di studio il raffrenare la soverchia mobilità dello spirito, additandogli certe massime o evidenti, o evidentemente autorevoli, dalle quali non debbe dipartirsi mai per vaghezza di ergere più alto volo, se non vuole correre il rischio di precipitarsi nell' errore. Che gli uomini nel formare i loro giudizj siano grandemente soggetti alle prevenzioni, ella è cosa pur troppo certa, e sarebbe questa una troppo strana prevenzione degl' increduli, se si pensassero, che la licenza, di cui fanno essi professione, potesse rendergli esenti d'un vizio, che nasce dalla debolezza della ragione e dalla veemenza dell' affetto. Perciò tornerà sempre bene alle cose umane, che gli uomini si prendano spesse volte questa cura di ricordare gli uni agli altri, quanto sieno facili a lasciarsi preoccupare l'animo da ree e false impressioni, e quanto importa il rendersi familiari i caratteri, che servono a farle riconoscere, ed i fonti, onde sogliono derivare; essendochè altro mezzo non v' ha per guardarsene all'occasione, fuorchè un abito, che sia, per così dire, passato in natura di seriamente riflettere, prima di opinare, nè può questo abito formarsi senza un lungo ed assiduo esercizio della facoltà, che ha l'animo di riflettere. Ho stimato perciò, che sarebbe cosa utile il fare sì, che apparissero non poche di quelle prevenzioni, che ricevute incautamente e non ravvisate per quelle, ch'elleno sono, anzi tenute in conto di sentenze irrefragabili, diventano certissima cagione di traviare nella ricerca e nello studio della Religione. Imperocchè venendo queste accettate per vere, nè sospettando chi le accetta, che faccia d'uopo di altro esame per accertarsene, e da esse pertanto, come da norma certa regolando i suoi giudizj, se avviene, che a quelle si mostri apertamente contraria, e ripugnante la Religione, oppure in qualche maniera discordante e poco favorevole, vien tosto o rigettata qual vana e falsa superstizione, o dubbiosa se ne rende e vacillante la credenza, o perplessa ed oscura più che naturalmente no 'l

sarebbe, ne riesce l'investigazione. Cercherò pertanto in primo luogo di fare svanire almeno in parte coteste difficoltà collo scoprire semplicemente le prevenzioni, onde nascono, parendomi appunto questo dovere essere il primo articolo, nell'esame del quale ha da fermarsi qualunque uomo, il quale nello studio, che imprende a far della Religione, vuole seriamente guardarsi dall'errore e condursi al vero.

Nella seconda parte da più alto ripigliando il ragionare della necessità della Religione, ingegnerommi di mostrare cotesta necessità fondarsi nella natura stessa dell'uomo: talchè tra le affezioni a lui naturalmente indite, ed anche tra certe nozioni e principj pratici ugualmente veri verrebbe a frapporsi una mostruosa ripugnanza, ogni qualvolta venisse meno all'uomo la Religione. La qual ripugnanza, non potendo essere dalla natura sofferta in qualunque sua creatura ed operazione, diventa un argomento infallibile della necessaria esistenza di quel mezzo, in cui solo possono connettersi quegli estremi, che altramente sarebbono ripugnanti, eppure in un medesimo soggetto esisterebbono realmente. E conciossiachè la natura, o per meglio dire, l'autore provvidentissimo della natura nel crear tutte le cose e nell'ordinarle, tutte altresì le provvide delle facoltà convenienti alla lor condizione, onde potessero conseguire il fine loro proposto, troveremo appunto, che quanto si appartiene alla Religion naturale, ebbe l'uomo dalla natura e sentimento, per cui ne apprendesse confusamente l'esistenza e la necessità, ed inclinazione, che il movesse a volerla ravvisare più dappresso, ed intelletto, onde potesse discernerla, ed amore, che ad abbracciarla lo invitasse ed in essa il facesse riposare dolcemente. Maravigliosa cosa certamente a riflettere, che, avendo la natura inspirato all'uomo un immenso desiderio di felicità, nè consentendo la di lui condizione, che viver possa felice senza la Religione, que'mezzi, che gli furono dati per la felicità, sono quelli appunto, che alla Religion naturale (a) il guidano dirittamente, e per questa, come per lucida scala e sicura il conducono fin a'confini e limiti d'una Religion superiore e rivelata. Da questi mezzi pertanto esposti con qualche diligenza meglio apparirà il naturale e conveniente ordine, che si ha da tener nella ricerca della Religione.

(a) Ved. in fine le Annotazioni aggiunte dall'Autore, num. 1.

PARTE PRIMA

DELLE PREVENZIONI CONTRARIE ALLA RELIGIONE.

E per cominciare a dire qualche cosa delle prevenzioni alla Religione contrarie e nemiche, fia bene il ricordare in generale le prevenzioni altro non essere, se non certe supposizioni, le quali al primo aspetto appresentano un non so che di vago e d'appariscente, che soprapprende e persuade in un medesimo tratto. Egli è il vero, che la sola evidenza può muovere l'animo ad un consentimento necessario; perchè chiunque vede apertamente la connessione di due estremi, non può, veggendola, negare a se stesso di vederla, e però è forzato di affermare ciò, ch'egli vede e come il vede. Ma è vero altresì, che l'animo si muove bene spesso ad affermare la connessione di due estremi, sebbene questa egli non vede in alcun modo, e se ciò egli fa in virtù d'un argomento, onde quella si concluda direttamente, opera saggiamente affermandola; ma se l'afferma in virtù d'un motivo, onde posatamente riflettendovi, non segua punto, che siano gli estremi fra loro connessi, si fa il giudizio o erroneo, o almen temerario, e se non è stato da qualche serio esame preceduto, come suole avvenire le più volte di sì fatti giudizj, si dice pura prevenzione, o pregiudizio. L'evidenza con soave forza e penetrante diffondendo il suo lume nella mente, le toglie ogni facoltà di deliberare e starsene sopra pensiere dubitando, e fa, che si arrenda invincibilmente e pacata si fermi nell' impermutabile possedimento del vero. L'argomento, onde si conclude il vero, che non si vede, mette in esercizio la facoltà, che ha l'animo di deliberare, e frutto della deliberazione si è il consenso, l'acchetamento, la certezza. La fallacia vestendo la sembianza del vero per la vigorosa impressione, che fa nello spirito, gli toglie non il poter di deliberare, ma l'uso e l'accorgimento, onde corre volonteroso, anzi precipitoso ad acconsentire, e la sicurezza, che accompagna il suo giudizio nasce da mancamento di riflessione, siccome da un riflesso maturo e per ogni parte circospetto

Cosa sia prevenzione.

vien prodotta la certezza in che vede il vero, o dirittamente il conclude.

Nozioni indeterminate cagion primaria delle prevenzioni.

Coteste ingannevoli supposizioni procedono le più volte dalle nozioni confuse e indeterminate, che ci formiamo delle cose, di cui ne accade dover tutto dì ragionare. In sì fatte nozioni v'ha bensì una idea principale e come maestra, che sempre rimane; ma le idee secondarie di modi e di relazioni, che la determinano, non sono già fisse e costanti, ma secondo che porta l'occorrenza, si vanno senza il dovuto riguardo aggiugnendo, detraendo e combinando in mille guise. Onde avviene, che una stessa voce adoperiamo a significare mille diversi concetti; e perchè il suono materiale è il medesimo, e la idea principale che risveglia, è pure la medesima, non ci accorgiamo della varietà, che passa tra un concetto e l'altro. Quindi siccome veggiamo avvenire, che le penne della colomba per lo vario rispetto, che presentano al Sole, cangiano colore; così avviene de'nostri concetti per le diverse determinazioni, che loro diamo di continuo, e per li diversi rispetti, in cui gli usiamo, a'quali se non si fa da noi un'attentissima riflessione, avverrà, che terremo per universalmente vera, o falsa una proposizione, ch'è tale secondo un rispetto soltanto, e sotto una certa determinazione e non altramente, oppure tra cose in qualche parte simili metteremo una perfetta somiglianza, o le cose connesse faremo identiche, o dalla somiglianza concluderemo una totale opposizione e contrarietà, che tutti cotesti sì fatti giudizj nascono dalle nozioni indeterminate e dalla inconsiderata prestezza dell'animo in combinarle.

Esempio preso dalla definizione della libertà di pensare, recata dal Collins.

La definizione, per mezzo di cui sembra il Collins voler dichiarare la libertà di pensare, ch' Egli si prende a sostenere, nè porge un vivo esempio ed al Soggetto presente convenientissimo, di quelle indeterminate nozioni, le quali col ritener sempre la medesima apparenza si tramutano in vere, o false proposizioni, allora quando nel proseguimento del discorso e nell'applicazione a'casi particolari avviene, senza che se ne accorga il Leggitore, che loro si aggiungono nuove condizioni, le quali ristringendone la università, vere, o false le rendono. „ Intendo, dice egli, per queste voci *libertà di pensare* „ l'uso, ch'egli è lecito di fa- „ re del proprio intendimento per isforzarsi di comprende- „ re il senso di qualunque proposizione esser si possa, pon-

„ derando l'evidenza delle ragioni, che quella o stabilisco-
„ no, o combattono, affine di portarne il suo giudizio,
„ secondo che pajono queste aver più, o meno di forza „.
Potrebbe di leggieri una tale definizione sorprendere un animo ingenuo e liberale per quel colore, che in essa riluce, di equità e di amor del vero. Pure sotto questo colore sta nascosto l'inganno, o almanco un udito aperto all'inganno. Conciossiachè scoprire il senso di una qualsivoglia proposizione non è altro, se non che avere una giusta nozione del soggetto e dell'attributo di essa, e saper pertanto quello, che s'afferma e si nega, e di cui si afferma e si nega. Per conoscere poi la verità, o la falsità di una proposizione, conviene inoltre sapere, se l'attributo, che si afferma, o si nega convenire al soggetto, a lui conviene realmente, o non conviene.

Due maniere d'esaminare la verità di una proposizione.

Ora due sono le maniere d'investigare cotesta convenienza, l'una traendo dall'idea del soggetto e dell'attributo argomenti o evidenti, o veritimili, che una tale convenienza dimostrino, o additino. L'altra maniera si adopera, quando nel soggetto e nell'attributo considerati verso di loro niente appare, che ne scuopra la lor convenienza, o ripugnanza, onde forzati siamo di ricorrere ad argomenti estrinseci, che di questa convenienza, o ripugnanza ne facciano certi. Nell'adoperare la prima maniera il giudizio, che si fa della verità, o falsità di una proposizione, nasce dalla conoscenza diretta, che si ha della verità, o falsità di quella considerata in se medesima, voglio dire, che si vede, o s'intende in qualche modo la connessione, o ripugnanza, che passa tra l'idea del soggetto e dell'attributo, e si sa pertanto non solo, ch'è vera, ma dippiù quale è la ragione, che intrinsecamente ne determina la verità. Colla seconda maniera si può saper soltanto, che sono gli estremi connessi, o ripugnanti, senza che aver si possa una diretta conoscenza della lor connessione, o ripugnanza: onde sta la sicurezza, che una cosa è vera senza veruna intelligenza della sua verità, giacchè la verità obbiettiva consiste nella connessione delle cose. Ciò supposto, si vede chiaro, che queste due maniere non si hanno da usare indifferentemente in qualunque occorrenza, e che, volendo adattare la prima a certe materie, nelle quali non può aver luogo se non la seconda, non si potrà giammai pervenire a formare un sicuro giudizio della verità, o falsità di una proposizione; anzi

accaderà facilmente, che giudicheremo esser del tutto inverisimile una proposizione, la quale pure disaminata coll'altra maniera si troverà esser certamente vera. Così se ad un uomo, che non mai veduto avesse nè calamita, nè ferro, e neppure avessene udito mai ragionare, alcun dicesse per la prima volta, che la calamita trae il ferro, mal si converrebbe il volere usare il primo modo per giudicare della verità, o falsità di una cosa, che meritamente potrebbegli sembrare strana, perchè inudita. Nè perciò sarebbe da commendarsi, se si prendesse a così rispondere a chi tal fatto gli narrasse: io voglio fare l'uso, ch'è lecito di fare della propria ragione per intendere il senso di qualsivoglia proposizione: spiegatemi pertanto, cosa è calamita e cosa è ferro, perch'io possa bene intender il senso di questa proposizione, che la calamita trae il ferro. Ed avvenendo, che l'altro si sforzasse di dargli a conoscere que'due corpi per mezzo delle loro qualità sensibili, invano si affaticherebbe il libero pensatore nel ravvolgere seco stesso le acquistate nozioni, paragonandole l'una coll'altra e colla idea di trarsi, per indi assicurarsi, se la calamita ha, o non ha la proprietà di trarre il ferro: anzi lasciata da parte ogni considerazione intorno al modo, in cui ciò può farsi, o intendersi, non altro avrebbe da pesare, se non la fede, che si merita chi gli fa il racconto. Che se alcuno stimasse, che non sogliono gli uomini sbagliarla così all'ingrosso, il prego di riflettere, se tale appunto non fu la condotta di quelli, che cercavano la definizione della febbre a chi proponea sulle prime la china per un eccellente febbrifugo, quasichè, per assicurarsi della sua virtù, si dovesse tener la prima maniera, cioè cercare d'intendere, cosa sia febbre, e come l'applicazione di quel rimedio potesse guarirla, e non anzi la seconda, col proccurare di accertarsi per estrinseci argomenti della esistenza della virtù, senza pretendere di conseguirne l'intelligenza. Per volerla fare da libero pensatore senza questo dovuto riguardo, avvenne a quel Re di Siam di scacciare dalla sua presenza, quale franco impostore, un Europeo, che interrogato da lui sulle particolarità del suo paese, gli disse tra l'altre cose, che nell'inverno tanto ivi era il rigore del freddo, che rapprese le acque di fiumi amplissimi e reali, non solo rallentavano il corso, ma s'indurivano a tal segno, che potenti ne divenivano a sostener sul dorso loro un intero esercito con tutti gli attrezzi

militari. Udita questa, non volle più oltre il Re ascoltarlo, e recossi ad onta, che quello straniero volesse ingannarlo e persuadergli, che avvenisse ciò, che stimava egli impossibile ad avvenire. E ciò perchè nel ponderare la proposizione dell' Europeo, cercava di riconoscere direttamente ed in se stessa la convenienza delle idee affermate. Laonde non parendogli, che mai potesse giugnere la forza del freddo a tal segno di sconvolgere la natura delle cose, vincere l'opposizione delle cose, fissare la mobilità dell'acqua e renderla di liquida e corrente, dura e stabile, non dubitò di dover rigettare la proposizione, e dovette assai compiacersi della sua accortezza nel non lasciarsela dare ad intendere. E quì ancora quanti sono quotidianamente nello stesso caso non dico solo nel volgo, ma bensì anche tralle persone di qualche dottrina, le quali per accettare, o rigettare i fatti, le osservazioni, l'esperienze narrate dagli autori, prendono molte volte per regola del loro giudizio ciò che secondo la loro maniera di filosofare pare loro d'intendere, come possa, o non possa essere: e pertanto si sentono rispondere su di un fatto assai bene accertato, che la cosa non può essere, ed altre volte su di un fatto dubbioso assai, che non hanno difficoltà di crederlo, e ciò non per altro, se non perchè in questo parrà loro d'intendere, come la cosa può stare, laddove sarà l'altro un impossibile non già nel mondo reale, ma nel mondo sistematico ideato da essi.

Avendovi adunque due mezzi di giudicar della verità, o falsità di una proposizione, uno per l'immediata contemplazione delle idee, che in quella si connettono, o si disgiungono, onde possiamo scorgere la verità, o falsità della proposizione in se stessa: l'altro per via degli argomenti estrinseci, che ne rendono certi di una qualunque connessione, che ravvisar non possiamo; io osservo, che la libertà di pensare, quale vien definita dal Collins, non include distintamente, nè pure esclude o l'uno, o l'altro di que'due mezzi.

La libertà definita dal Collins legittima in apparenza, viziosa nell' applicazione.

Quindi considerata così in generale e supponendosi, che secondo le varie occorrenze si debba usare di que'due mezzi, che si sottintendono quello, che ricerca la natura del soggetto, non è altra quella libertà, fuorchè l'uso legittimo che gli uomini debbono fare della propria ragione per iscoprire il vero, e parrà, che il Collins abbia grandissima ca-

gione di volerla sostenere; sebbene, non venendo questa oppugnata da alcuno, anzi essendo da tutti lodata e raccomandata, non occorreva, che il Collins intraprendesse di farne l'apologia e molto meno di volerla opporre alla Religione, di cui non è punto nemica. Ma quando nel corso del suo trattato sottrae Collins furtivamente e come di soppiatto la considerazione del secondo mezzo e facendosi forte sul diritto, che ha l'uomo di conoscere il vero, pretende, che, dovendo egli prestare fede ad un qualunque articolo di Religione, dee usare innanzi di questo diritto ed esaminare in conseguenza direttamente la verità, o falsità di ciò, che gli si propone da credere e per via della immediata contemplazione delle idee, che in quell' articolo si affermano; allora certamente per lo tacito ridursi della libertà di pensare alla sola prima maniera d'esaminare le cose, e per lo aggiugnersi questa condizione non contenuta nella nozione universale, che ne reca il Collins, la libertà di pensare col ritener pure la stessa apparenza, viziosa diviene ed illegittima, e chiude una delle vie principali, che l'uomo possono guidare al conseguimento del vero, e lo espone ad un pericolo certissimo di fare in materie assai più rilevanti un giudizio niente meno frivolo di quello, che si è riportato di sopra.

E che tale sia per verità il progresso del Collins, basterà in questo luogo farlo riconoscere nell'applicazione, ch' egli fa della sua libertà di pensare a qualche caso particolare. Egli autorevolmente e senza compiacersi di recarne la minima prova, reca tragli assurdi nati dal non uso di quella libertà l'infallibile autorità conceduta o ad un uomo, o ad una società di uomini, detta Concilio. Nel che dà egli bastevolmente a conoscere, che, per giudicare di un qualunque articolo di Religione, vuole, che in se stessa si disamini la proposizione in esso contenuta, per farne apparire la verità, o falsità; quando per lo contrario si vede manifestamente, che la natura del soggetto non comporta questa maniera di esame, e che l'uso, che debbe far della sua ragione quegli, a cui vengono tali articoli proposti, non è già di appigliarsi ad una diretta immediata investigazione della verità, o falsità di quelli, ma di ricercare, quali siano i caratteri, che hanno da distinguere la vera Religione; a quale società que' caratteri si convengono; e quale autorità abbia nelle materie di Religione, e quale credenza si meri-

ti la società, in cui sì fatti caratteri concorrono. E bene anche compare la stessa intenzione del Collins nell' esempio scelto da lui per rendere sensibili i funesti danni, che reca sempre un qualunque ristringimento della libertà di pensare, ed il gran bene, che nasce per l' opposto dallo allargamento di essa. „ I gentili, dice egli, ed i primi Cristia- „ ni recano (di quel danno) una prova ben chiara ed „ insieme ben lagrimevole. Imperocchè non sappiamo, quan- „ to ridicoli e indegni pensamenti ebbero gli uni e gli altri „ della Divinità? I Cristiani in vero non portarono la stra- „ vaganza tant'oltre, quanto i Gentili, i quali s' immagina- „ rono, che Dio potesse essere un bue, un gatto, o una „ pianta. Pure alcuni tra li più antichi Padri della Chiesa „ (altrove fa quest'onore pressochè a tutti) hanno credu- „ to Iddio materiale, e molti Cristiani hanno pensato, „ ch' egli avesse la forma d' un uomo, fino a tanto che le „ persone di tutti li paesi della Cristianità, a forza di „ aver pensato sulla natura di lui, stabilirono il sentimen- „ to, che hanno conceputo del suo essere „. Io tralascio di porre in considerazione, quale lode si meriti il saggio, che dà in questo luogo il Collins, della sua libertà nel recare in uno ed avvolgere, come in un fascio, i pensamenti de' Gentili e quelli de' primi Cristiani intorno alla natura della Divinità, e nel accomunarli così francamente nella taccia, che dà loro, di ridicoli e d'indegni. Non cerco, quanto ben fondata sia l' accusa data a' Gentili stessi, di aver creduto, che la Divinità potesse per avventura essere un bue, un gatto, una pianta, senza far motto di que' monumenti, pe' quali si fa verisimile, che soltanto simbolico fosse il superstizioso culto, con cui venerarono i Gentili, come deità, quelle nature inferiori. Taccio il carico dato a' Padri de' primi secoli (*Ved. la Nota* 2. *in fine*), di aver fatto Iddio materiale, imputazione tutt' al più provata, rispetto ad un solo Melitone, e dubbia ancora, rispetto a Tertulliano: che però fu il primo da Origene combattuto apertamente, e le espressioni del secondo furono benignamente interpretate e nel senso rigoroso rigettate da Santo Agostino; e solo mi restringo a domandare, se, tolti alcuni de' primi Padri, e que' pochi Monaci, che portarono il nome d' Antropomorfiti, stima il Collins, che universalmente gli altri Cristiani, nelle parti tutte del mondo in numerose schiere sparsi da' primi tempi, avessero della natura di Dio quell'idea, che

stabilita si vede da tanti secoli, oppure credessero Dio materiale e corporeo. Se loro concede quella stabilita nozione d'un Dio immateriale, perchè dunque avvolgere in un fascio i Gentili ed i primi Cristiani indefinitamente ne' medesimi ridicoli e indegni pensamenti sulla natura della Divinità? E come schivare la contraddizione nel volere in seguito, che solo in progresso di tempo e a forza di pensare sulla natura di Dio concorressero le persone di tutti i Paesi della Cristianità in istabilire la nozione, che ne hanno conceputa? Se vuole il Collins, che i primi Cristiani avessero di Dio una idea del tutto differente, e comunemente il credessero materiale e corporeo, viene anche in questo contraddetto dal fatto medesimo degli Antropomorfiti da lui recato: essendo notissimo, che della novità dell'opinion loro fu scandalezzato il comune de' Fedeli, e che tosto fu essa rigettata dalla Chiesa, come assurda e indegna della Divinità. Dal che appare, che più sottile avvedimento potrebbesi desiderare al Collins nella scelta de' suoi esempli. Imperocchè, attenendoci noi alla storia di questo fatto, troveremo, che dalla libertà di pensare, favorita dal Collins, nacque l'errore degli Antropomorfiti, e che all'opposto, per la giusta e ragionevole sommissione all'autorità della Chiesa n'andò esente il rimanente de' Fedeli. Caddero i primi nell'errore, perchè, lasciata da parte la seconda maniera di condursi al vero, sola conveniente nelle materie di Religione, vollero, siccome abbiamo da S. Epifanio, tragli altri usare direttamente il senso loro proprio, non tanto nel contemplare la Divinità, quanto nell'interpretare le Scritture. Nè fu d'uopo, perchè si scancellasse una tale opinione e si stabilisse la giusta nozione di Dio, come falsamente insinua il Collins, che a forza di usate la libertà di pensare le persone di tutti li paesi del Cristianesimo venissero per loro medesime riconoscendo a poco a poco un sì fatto errore: che anzi fu questo prestamente tolto per l'autorità della Chiesa, nè più oltre si sparse e rimase in tutti li Fedeli costante quella nozione di Dio, che dalla medesima Religione aveano appresa concordemente.

Come nelle nozioni indeterminate si cuopre il falso sotto la sembianza del vero.

Nella definizione pertanto della libertà del pensare, recata dal Collins, appare manifestamente, come avvenga talvolta, che una indeterminata nozione cuopra il falso sotto l'apparenza del vero. Il che succede, quando per una parte lo spirito in quella presuppone le condizioni, che la de-

terminano ad esser vera, ed avviene per l'altra parte, che nell'applicazione a'casi particolari si detraggono tacitamente quelle condizioni, o altre vi si aggiungono, che la determinano ad essere falsa: ed essendo che non sono queste condizioni espresse, ma solo confusamente sottintese nella massima generale, nel variarsi così tacitamente coteste condizioni, non pare agli spiriti poco attenti, che varj la massima: anzi sembra pure rimaner sempre la stessa, e si crede ben provato in virtù della medesima ciò stesso, che la rende falsa limitandola. Da questo potrà parimente ognuno intendere, che la libertà, che io mi prendo a combattere, non è già il giusto e legittimo uso della facoltà di pensare, ma solo quella licenza, che in niuna maniera vuole sofferire il freno dell'autorità, senza considerare, che la ragione stessa dimostra chiaramente all'uomo tale esser la natura di lui, che non può colla sola scorta del suo proprio lume governare in tutte le occasioni se stesso e le cose appartenenti alla vita sua sì naturale, che civile, e che dee pertanto cercare al suo difetto un compenso approvato dalla stessa ragione, e con tanto maggior premura cercarlo ed abbracciarlo, quanto è di maggior momento la direzione, di cui abbisogna.

Nozioni confuse, chiamate idoli dal Bacone di quante spezie sieno.

Ora coteste indeterminate nozioni e confuse, siccome immagini fallaci delle cose, furono con gran giudizio chiamate idoli dal savio Bacone di Verulamio: da questi viene l'animo, come dice Egli, d'ogn'intorno e per ogni parte cinto di sì stretto assedio, che riesce difficile assai alla verità il potere in esso penetrare; ed anche avendovi penetrato, con tutto ciò non tralasciano quegl'idoli di mostrarsi frequentemente, come al di fuori, ed a se richiamare l'attenzione dello spirito, e così divagarlo dall'applicazione richiesta, per proseguire con frutto lo studio del vero. Il che succederà senza fallo, quando l'uomo non istia sempre in sospetto e sull'avvertita, e non adoperi una particolare cura e diligenza in ribattere le moleste apparizioni e gli assalti di quegl'idoli. Per dare maggior facilità di riconoscerli, giacchè riguardo a sì fatti spettri, basta conoscerli per fargli sparire, li divise quel grandissimo Uomo in quattro classi, e li primi chiamò *idola tribus*, cioè idoli della *specie*, che sono comuni al genere umano, e dall'imperfezione dell'umana natura procedono, essendo che l'animo dell'uomo, come specchio non del tutto proporzionato alla natura

delle cose, nel riceverne l'immagini le modifica talvolta, le altera, e le guasta. Non so, se da questo pensiero del Bacone non sia nata forse in Leibnizio l'idea di fare le sue monadi tanti specchj, che l'universo tutto rappresentano proporzionatamente alla lor natura ed alla connessione, che hanno col rimanente delle cose. Il secondo genere chiamò Bacone *idola specus*, cioè idoli dell'*individuo*; perchè oltre alle imperfezioni comuni a tutta la spezie umana, ha ogni uomo una particolare fantasia ed un particolare carattere di pensare, che diviene in lui, come una spelonca, in cui è soggetto il puro lume del vero a ricevere particolari alterazioni. I terzi Egli disse *idola fori*, cioè della *società*, e sono quelli, che procedono dalla vicendevole comunicazione ed usanza degli uomini fra loro, e dall'abuso del favellar comune, che scorre anche nelle dispute de'filosofi. Gli ultimi *idola theatri*, o sia de'*sistemi*; imperocchè, dice Bacone, tutte le filosofie, che val a dire tutti i sistemi, sono come tanti mondi, che si fanno comparire in iscena travisati, i quali per un tempo ricevono applauso; ed in tutti cotesti sistemi vi sono certe opinioni, che tenute in conto di massime irrefragabili dan luogo a molte fallaci conclusioni, ed anche massime vi sono bensì vere in se stesse, ma che danno occasione di errare, perchè lo spirito del sistema porta a farne indebite applicazioni. Da queste quattro classi, come da' primarj fonti, si potrebbono dedurre agevolmente e per ordine tutte le prevenzioni, che ad una lodevole ricerca della Religione si oppongono. E benchè io non intenda di attenermi inviolabilmente a quell'ordine, il quale, anzichè giovare, potrebbe talvolta interrompere il naturale corso della esposizione, che imprendo di fare, per cagione della stretta connessione e dell'intimo commischiamento di que'capi; fia però sempre bene il riguardarli, perchè meglio si distingua ciascuna prevenzione, e si conosca il fonte, da cui deriva.

Vana presunzione degl'increduli, che ne'secoli più colti si dilata l'incredulità, fonte di molte prevenzioni contro la Religione.

E prima di tutte io stimo doverne proporre una molto universale, che a prima vista sembra favorire assai l'incredulità, e della quale però si valgono con artifiziosa compiacenza gl'increduli, e superbi ne vanno e trionfanti; ed è, che ricorrendo colla memoria i secoli, ne' quali furono maggiormente colti gli studj della filosofia e delle buone arti, ed alle nazioni risguardando, che in quelli si segnalarono maggiormente, si vede essere sempre avvenuto, che

in que' felici tempi, ed in quelle fortunate e gloriose nazioni ha perduto anche molto di forza e di riverenza l'autorità della Religione, e si è diffusa l'incredulità; mentre per l'opposto si osserva, che nel bujo dell'ignoranza stende la Religione senza contrasto il suo impero, e, soggiogata la rozza fierezza degli uomini ciechi ed ignoranti, gli opprime con ogni genere di superstizioni, e tanto più ne vien da essi rispettata e temuta. Si ha dunque da dubitare, che non sia la Religione parto dell'ignoranza, o del poco avvedimento dello spirito, indegna però di ricevere gli omaggi di que' pochi, ma sublimi ingegni, che sanno pensar da se e sollevarsi al di sopra de' popolareschi errori? Non occorre, che io mi stenda molto in dichiarare, quanto insidioso sia un simile discorso, quanto lusinghiero e facile ad insinuarsi. Ma spero, che mi verrà fatto agevolmente di mostrarne ad evidenza la vanità. Il che io dico sicuramente, perchè in questo non intendo, nè mi è d'uopo il far prova del mio valore: che, se ciò fosse, molto male starebbemi il parlar con tanta franchezza, e che solo mi basta recare in mezzo una gravissima sentenza e vera dell'insigne filosofo Inglese citato sopra, il cui nome risuona oggi più charo che mai, siccome di quell'uomo, che da' moderni filosofi viene a gara celebrato, qual primo ristoratore delle scienze, e che nel mondo filosofico, quale altro Colombo, additò e scoprì felicemente regni e terre incognite, abbondevoli d'inesauste miniere di nuove cognizioni.

Sentenza grave e vera di Bacone contro la vana presunzione degl' increduli.

Dice adunque Bacone, che una leggera tinta di filosofia può talvolta per avventura piegare gli uomini all'ateismo, ma che da una soda cognizione di quella tosto ricondotti sono alla Religione. E ciò appunto, perchè a chi mette il piede e se ne sta sulla soglia della filosofia, si appresentano in vaga mostra le cagioni prossime, siccome quelle, che più feriscono i sensi, delle quali soverchiamente invaghito lo spirito si dimentica di proceder più oltre e pensa, che fuor di esse niente gli rimanga da conoscere. Ma se, dalla soglia promovendo i passi, s'innoltra nel tempio e comincia con penetrante sguardo a riconoscere l'essenziale dipendenza di quelle stesse cagioni, che non sono, che effetti alquanto più remoti e dipendenti da altre cagioni più universali, allora vedrà, quanto sia vero ciò, che simboleggiano i Poeti: che il supremo anello della naturale catena affisso se ne sta a' piedi del trono di Giove, senza cui non

potrebbe essa nè reggersi, nè ravvolgersi. In questa maniera si fa Bacone a difendere la dignità della filosofia e delle scienze contro le opposizioni di coloro, che dagl' inconvenienti, che talvolta nascono dall'abuso di quelle, prendono argomento di biasimarle. Per formar coteste opposizioni, dice quel grand'Uomo, si veste l'ignoranza di varie forme: si arma qualche fiata dell'indiscreto zelo della superstizione; talora si cuopre sotto il fastoso sopracciglio d'una falsa politica; talora trionfa, facendo pompa della incostanza, de' manifesti errori e delle debolezze di quelli, che le scienze professano. Quindi dall'osservarsi, che i secoli più colti sono anche più inchinevoli all' incredulità ed alla dissolutezza, prende argomento l'ignoranza di biasimare lo studio della filosofia e delle lettere, e di farlo comparire tanto più pernicioso, quanto più sono da tenersi in pregio la Religione ed il costume. Ora che altro fanno gl' incredoli, che in parte rivolgere cotesto argomento e in parte dimezzarlo? Imperocchè, siccome i primi per l' apparente opposizione, che vi ha tra la Religione e la filosofia, concludono dalla fermezza e dal pregio di quella l' instabilità e vanità di questa; gl'increduli all'incontro dal pregio incontrastabile della filosofia e delle lettere per la stessa medesima apparente opposizione argomentano contro la dignità e fermezza della Religione. E perchè l'inganno non così patente si scorga, nè così vituperoso, quale si è in verità, dimezzano l'argomento e l' altra parte tacciono, che riguarda il costume: essendochè que' secoli, che si dicono più colti, non essendo stati meno inchinevoli alla dissolutezza, che alla irreligiosità, se per questo può l'incredulità vantarsi di essere colla filosofia stretta in particolar modo, lo stesso vanto dovrassi attribuire alla sfrenatezza e disonestà, cui pure la filosofia non varrebbe ad onestare in alcun modo, che anzi verrebbe ad esserne macchiata e tutta cospersa d'obbrobrio e di turpitudine.

La vana presunzione presa da' secoli colti, favorevole non meno alla dissolutezza, che all' incredulità.

Epperò, se vogliono gl'increduli, che debba valere contro la Religione la favorevole prevenzione, che prendono essi dalli secoli colti, in cui ha regnato la licenza di pensare; questa dee valer del pari in favore della licenza del costume contro la virtù e l'onestà. Ma quando eglino ciò concedessero, nè altra onestà volessero ammettere, se non quella, che si trae dall' utile, siccome alcuni di loro non hanno temuto di spiegarsene liberamente, rinnovando in

ciò l'Epicureismo, e volendo, che la virtù, e l'onestà, senza la considerazione del piacere e dell'utile presente, altro non siano, che vane ombre, onde si accompagna lo spettro della Religione; non perciò avrebbono da gloriarsi di molto: che anzi per questo, che spargesi più facilmente ne'secoli colti la libertà del pensare e del costume, dovrebbono vergognarsi cotesti sublimi e pellegrini ingegni di acconsentirle in alcun modo, e da essa, come da corrente, lasciarsi trasportare. Imperocchè non la filosofia, come dice ottimamente Bacone, non la soda erudizione, non la squisita letteratura, muovono gli animi alla incredulità ed alla dissolutezza, ma il leggero e disordinato studio di quelle cose, il quale trapassa facilmente in abuso.

Quali sieno i secoli, che diconsi colti.

E certamente in que'secoli, che si credono tanto propizj alla filosofia, all'erudizione, alle buone lettere, si parla in vero assai di filosofia, d'erudizione, di letteratura più, che nelle scuole e nelle Accademie; se ne discorre ne'crocchi, nelle civili e nobili conversazioni e fin ne' teatri medesimi. Se ne scrivono libri senza fine, i quali hanno la virtù di comprendere in poche carte le questioni più astruse, e di renderle intelligibili a chicchesia, nè solo intelligibili, ma dilettevoli. E questi libri non meno galanti, che romanzi, fanno le delizie de' gentili spiriti ed ornati, e per essi si propaga un certo gusto della filosofia e delle scienze, e colta si dice la nazione, in cui comune diviene e di moda un sì fatto gusto, e colto il secolo, in cui si dilata e si mantiene.

Ne'secoli colti i Filosofi non molti.

Ma pure in quella turba di filosofanti, si ha da credere, che molti vi siano, a'quali meritamente si possa convenire il glorioso nome di filosofi? crederemo noi, che tanto agiatamente possano apprendersi e trattarsi quelle cose, che occuparono tutta la vita d'un Platone, d'un Aristotile, d'un Galileo, d'un Cartesio, d'un Neuton, d'un Leibnizio? Non certamente; e con molta ragione un Filosofo Francese paragonava in questo proposito la filosofia ad una lastra d'oro, che nel dilatarsi perde in profondità quanto acquista in superficie. Ne'secoli stessi più colti tra i molti, che professano un'arte qualunque, o scienza, si vede, quanto pochi sieno quelli, che alla eccellenza pervengono. Eppure le arti ed il più delle scienze hanno certe regole, o formole, che conducono l'ingegno ed il reggono in tal guisa, che non

possa torcere dalla diritta via, ed anche il promuovono innanti.

I Filosofi e gli eloquenti sempre pochi per la stessa cagione.

L'eloquenza e la filosofia per lo contrario vogliono essere create da chi le professa. In quelle debbe l'ingegno sollevarsi e regger se stesso; la qual cosa è sommamente difficile, e richiede ed eccellenza d'ingegno ed indefessa continuazione di studio. Della prima non fu mai in alcun secolo la natura liberale verso di molti: nè in alcun secolo è ancora venuta la moda dell'altra. Siccome adunque pochissimi sono sempre gli Oratori tra quelli, che fanno professione di parlare ornatamente; così non è da stupirsi, che pochissimi sieno i Filosofi tra quelli, che imprendono a trattare ed a scrivere di cose filosofiche.

Metodi volgari d' insegnare la filosofia, più atti a spargerne il gusto, che a formar profondi filosofi.

Nè crederei, che mi si dovesse ascrivere a troppo ardimento, se ciò affermassi non solo di quelli, che da fogli volanti più per passatempo e per dare pascolo alla vanità, che per desiderio di sapere, si procacciano quelle cognizioni della filosofia, che stimano aver più di vaghezza e più di ornamento apportare all'animo; i quali si potrebbono chiamare i dilettanti della filosofia; ma di quegli ancora, che per professione debbono farne il loro principale studio. Imperocchè se riguarderemo l'infinita moltitudine di quelli, che posti sono ad insegnare la filosofia, e la maniera, il tempo e le circostanze, in cui si suole addossar loro quella gravissima professione ed importantissima, vedremo, che nel numero de' suoi Professori la filosofia molto più abbonda, che la maggior parte dell'altre scienze ed arti, quantunque men difficili; laddove nella scelta di essi e nel tempo, in cui durano ad esercitarne la professione, pare, che, comunemente parlando, sia loro di gran lunga inferiore. Non credo punto allontanarmi dalla stima, che ho sincerissima di ciascheduno in particolare, in sospettando così in generale di molti, essere ad essi avvenuto ciò, ch'è avvenuto a me stesso. Molti, dico, in età giovanile, anzi nella prima gioventù, finito un breve corso di studj, nella maggior lor parte non filosofici, vengono destinati ad insegnare la filosofia, ricevendo, come si può credere col savio modestissimo Volfio, la facoltà di leggere da chi può darla, ma non già quella di sapere: *Quibus data est docendi, non sciendi facultas*. In quell'età e con quegli studj che capitale di cognizioni può aversi mai? Pure bisogna dare lezioni; bisogna dare il suo giudizio su tutte le

controversie delle sette antiche e moderne, e definire autorevolmente tra Platone ed Aristotile, tra Galileo ed i Peripatetici, tra Cartesio e Neuton, tra Leibnizio, Locke, o Malebranchio a chi ed in che si debba la preferenza. Ma ove il tempo e l'ozio richiesto per leggere in fonte, disaminare, ponderare, paragonare gli astrusi scritti di que'valenti uomini? Ogni giorno vuole una lezione, se non anche due, ed in ogni lezione conviene determinarsi sul rapido corso delle materie, che si succedono per l'una parte, o per l'altra: oltre di che dalle prime cose, che si stabiliscono per non dare in aperte contraddizioni, rimane uno impegnato in favor di una sentenza a preferenza dell'altre, rispetto alle cose, che si hanno a trattare di poi, e circa le quali non si sa forse ancora bene lo stato della quistione. Per supplire adunque alla lettura ed all'esame, che si dovrebbe fare, si ricorre a quelli, che si suppongono averlo fatto, voglio dire, a quelli, che hanno scritto corsi interi, li quali, per buoni che siano e perfetti nel loro genere, se da quegli aver si possa una giusta idea del pensare degli Autori originali, lascio a chi ha buon senso ed ha pratica degli uni e degli altri, il giudicarne.

Illusione nello studio degli Autori.

Ma questi stessi corsi non sono in minor numero, nè men differenti, che gli Autori originali; quale pertanto avrassi a scegliere a preferenza degli altri? quì non si esita punto; quegli è senza dubbio il migliore, il quale s'incontra in quel tempo essere in maggior voga; poichè, quello seguendo, non altro si richiede per acquistarsi subito fama e riputazione, e dimostrare buon gusto e fino discernimento nelle materie filosofiche; nè si vuole considerare, che a questa voga si convengono a maraviglia i caratteri poco favorevoli, che hanno i Poeti attribuiti alla fama, l'instabilità e la fallacia (1).

(1) Un'altra cagione del poco progresso, che fanno le scienze, e delle dispute interminabili, nelle quali si consumano talvolta gli sforzi de'migliori ingegni, si è l'opinione e l'usanza pressochè universalmente introdotta, per cui molti si danno a credere di poterle imparare per loro stessi colla sola scorta de' libri, e senza la viva voce d'un interprete. Eppure non senza gran ragione lasciò scritto Cicerone (Lib. 7. epist. 19.): *Nullam artem literis sine Interprete, et sine aliqua exercitatione percipi posse*: nel qual luogo per altro non parlava egli, che delle Topiche, e soggiunge; *Num jus civile ex libris cognosci potest? Qui quam-*

Illusione nella scelta delle materie.

Lascio stare, che, per condiscendere alla moda, si trascurano da molti le parti più essenziali della filosofia; si disprezza la logica (*V. in fine Nota* 3.), che dovrebbe essere lo studio dell'età più matura, anzi di tutta la vita; si schifano le astrazioni e precisioni della metafisica, che tanto giovano per la nettezza e distinzione delle idee; si mettono in disparte i principj generali della stessa fisica; ed abbandonata anche talvolta l'investigazione delle qualità corporee, in luogo di tutte queste cose, che pure appartengono alla filosofia, s'introducono l'una dopo l'altra, come co-

quam plurimi sunt, doctorem tamen, lumenque desiderant. Narra Platone, che, essendo Tamo Re dell'Egitto, venne a trovarlo un Demone nominato Teut, dimostrandogli l'arti da lui ritrovate, e tra l'altre quella delle lettere, perchè dal Re fossero a'Popoli distribuite: e che, avendo detto, che queste farebbono gli uomini più savj e più pronti di memoria, gli fu risposto con queste parole; *O artifiziosissimo Teut, altri è atto a fare gli artifizj, altri a giudicarne; ma tu nuovo Padre delle lettere, per soverchia benevolenza t'inganni nel darne giudizio; perciocchè l'uso delle lettere per la negligenza, che ciascuno userà nell'imparare a mente, genererà piuttosto oblivione, che memoria nell'animo, il quale, confidandosi in questo segno, e artifizio esteriore, non rivolgerà fra se medesimo le cose, che sono dentro di lui. Laonde non hai trovato un rimedio per la memoria, ma per l'oblivione; ed insegni piuttosto a'tuoi Discepoli l'opinione della sapienza, che la sapienza medesima; perchè avendo letto molte cose senza l'ajuto del Maestro, parranno dotti agli uomini volgari, quantunque non sieno; e saranno oltracciò molesti, siccome coloro, che non sieno sapienti, ma presuntuosi per l'opinione della sapienza; e da questa arroganza nascerà un disprezzo de' Maestri negli uomini moderni, a'quali sarà molesto ascoltargli; laddove agli antichi non era grave, per saper la verità, ascoltar le querce, che ragionavano e predicevano i fati e le venture de'miseri mortali. Sciocco adunque è ciascuno, il quale porti opinione d'aver ferma scienza per arte scritta e raccomandata alle lettere.* E'vizioso al certo questo discorso, in quanto che attribuisce all'uso delle lettere utilissimo per se stesso quegl'inconvenienti, che solo nascono dall'abuso, che se ne fa. Ma egli è altresì certo, che, posto l'abuso, segue l'inconveniente mirabilmente descritto in questo luogo. Ora pur troppo si vede, che nel volere imparare le scienze pochi si curano di evitare un tale abuso. Che maraviglia pertanto, se ne segue l'inconveniente, che ne ha da seguire per necessità? E se molti scrivendo sopra l'opinioni degli Scrittori originali, senza che siano loro state interpretate da chi intende a fondo la loro dottrina, scrivono in maniera, che ben mostrano di non avergl'intesi; onde si fanno eterne le dispute con gravissimo pregiudizio delle scienze?

se più mirabili e più pellegrine, le teorie più astratte della matematica, ed a quelle si dà il nome di filosofia.

A buona equità dice pertanto il celebre Autore della storia naturale (*Disc.* 1.) „ Che in questo secolo, in cui „ sembra, che siano le scienze con particolare diligenza coltivate, egli è facile l'accorgersi, che la filosofia è pure „ negletta assai, e più forse che in alcun altro secolo. Le „ arti, che vengono chiamate scientifiche, hanno preso il „ suo luogo; i metodi di calcolo e di geometria, quelli di „ botanica e di storia naturale, le formole in una parola ed „ i dizionarj intertengono pressochè tutto il mondo. Crede„ si ingrandito il sapere, perchè ingrandito si vede il nu„ mero dell'espressioni simboliche e delle frasi scientifiche. „ Nè si pon mente, che coteste arti altro non sono, che „ puntelli per porrarsi alla scienza, i quali è d'uopo usare, „ quando non si può fare altramente.

Illusione nella voglia d'innovare.

Nell'età men colte si tiene la filosofia da quelli, che la professano, a quel segno, in cui fu antecedentemente da valentissimi Maestri portata: nè altro si fa, che studiare, ripetere, spiegare quanto eglino dissero, e non più. In questo per verità vi ha gran male, che non si fanno nuove scoperte, nè le scienze prendono accrescimento; ma neppure si vanno moltiplicando all'infinito le opinioni erronee e stravaganti. Ma dappoichè uomini grandissimi hanno con nuovi ritrovati promosse le cognizioni umane, ed aperte nuove strade con lode immortale del nome loro e con singolar vantaggio delle scienze, i begl'ingegni si lasciano facilmente trasportare dal desiderio di volere anch'essi innovar qualche cosa, lusingandosi di seguire in tal guisa l'orme di quegli eccellenti uomini, e loro appressarsi da vicino. Ed a chi non riesce di sapere ordire qualche vaga favola e non più udita, quegli pretende almeno di aggiugnere una forma nuova all'opinioni antiche; onde si vedono talvolta comparire certe curiose combinazioni di varj differenti sistemi, nelle quali oltrepassata la pittoresca e poetica licenza: *placidis coeunt immitia, serpentes avibus geminantur, tigribus agni* (1).

(1) Il dotto ed eloquente Padre Corticelli nella sua bellissima Opera della Toscana eloquenza, fatta una graziosa pittura del costume e del carattere de' Cicisbei, dimostra, come questo pur troppo s'insinua nella letteratura e grandissimo pregiudizio apporta alle scienze. *Or fate ragione, o Signori*, dice egli, *che*

La filosofia non ha caratteri sensibili, per cui si distingua il vero Filosofo da chi solo ne porta il nome.

Ha pure la filosofia questa particolar disgrazia, che non ha, nè, siccome io avviso, può aver giammai parole proprie ed artifiziose e formole, onde per lo solo collocamento delle voci apparir possa manifesto, se il ragionamento è filosofico, o nò. Nè per certe idee comunissime di proporzione congiunte con un naturale diletto si può rendere sensibile, come in altre arti, la perizia e maestrìa del filosofo.

egli avviene lo stesso di una gran parte de' Letterati moderni. Questi fanno professione di seguire le più recenti dottrine; e avete loro bel dire, che taluna di queste non ha sufficiente fondamento, e taluna è chiaramente falsa; ch'e'vi rispondono col ridervi in faccia, ed in questa gentil maniera sciolgono tutti gli argomenti, che loro si fanno. I loro sistemi poi, benchè pieni zeppi d' irragionevolezze, caschi il mondo, hanno ad essere buoni, perchè sono in onore, e perchè i Cittadini letterati, anche talvolta nelle conversazioni delle donne, danno loro il corso, e la voga. Quelli poi, che non seguono le nuove dottrine, singolarmente i Peripatetici, sono giudicati ignoranti, e ridicoli; e benchè la Santa Chiesa pur si degni di rispondere agli argomenti degli Eretici più dispregevoli, la Setta Peripatetica, la quale, essendo durata per tanti secoli, dovrebbe pure aver qualche cosa di buono, si ha a sbandire, come Arabica, ed insopportabile; e quello, che è peggio, senza ch'e's'umilino, non dirò già a rispondere alle sue ragioni, ma neppure a volerle ascoltare. Ecco adunque, o Signori, ciò, che reca maggior pregiudizio alle scienze, ed è questo spirito cicisbeo, di aderire alle nuove dottrine, con dispregio delle vecchie; perchè rende l'uomo amante di se stesso, e delle vane lodi, e non punto della verità; onde avviene, che le scienze non fanno progresso, nè altro, che nuove parole si apparano.

Il Signor Saverien dotto matematico (*Hist. du calcul des infiniment petits* etc.) descrive molto bene il pregiudizio, che arreca talvolta alla sodezza ed aggiustatezza dello spirito il profitto, che fanno i giovani di poco elevato talento, ma presuntuoso, nelle scienze puramente simboliche „ Aussi voit on (sono „ le sue parole) les jeunes gens les plus incapables de réflexions, devenir facilement habiles calculateurs, parce que dans „ l'age tendre, tout ce qui se dérobe aux sens, est pénible, et „ qu'on ne juge que de ce qui les affecte actuellement, sans „ pouvoir pousser guères plus loin ses connoissances. Comme „ on croit que cette aptitude est un fruit du génie, on fait „ sonner bien haut ce succès; et un enfant se trouve grand „ homme, sans qu'il se soit encore avisé de penser. Les eloges „ qu'on lui croit dus, et qu'on ne cesse de lui prodiguer, le „ persuadent. En faut-il davantage pour faire éclorre dans lui „ l'orgueil, enfant cheri de l' ignorance, et pour le rendre dans „ la suite un homme vain, presque inutile a la société et toujours „ insupportable?

Hanno le orecchie naturalmente la virtù di discernere le accordate voci dalle discordi, epperò nell'artifizio della musica difficilmente accade, che venga l'ignorante preferto al perito: ma non così hanno il potere di conoscere le vere ragioni dalle false, nè però è da maravigliarsi, che nel volgo de'filosofi riporti grande applauso chi sa molto romoreggiare, e sebbene favelli a voto, più ottenga di autorità e di credenza, che un filosofo, che, avendo con sottile avvedimento penetrato molto avanti nelle occulte connessioni delle cose, è obbligato di parlar più strettamente, perchè vuole, che ad ogni parola corrisponda una giusta idea e collocata nel suo giusto ordine; e che, sulle cose astruse ragionando, dee talvolta, per non dipartirsi dal vero, allontanarsi dal probabile, cioè da quelle nozioni, argomenti ed opinioni, che considerate così alla buona, come si suole fare, riescono alla moltitudine più verisimili.

La coltura non si sparge per lo più, che nell'età seguente il tempo, in cui vissero gli uomini grandi.

Nè finalmente è da tralasciarsi quest'altra considerazione, che ne'secoli più felici per le scienze e le buone arti, cioè al tempo, che vissero gli uomini rari ed eccellenti, nati per apportare nuova luce al mondo, non si ha da credere, che molto universale fosse nella propria lor nazione la cognizione ed il gusto delle scienze ed arti, ch'eglino illustrarono: anzi li veggiamo, che della comune ignoranza e del poco gusto de' lor concittadini, e della poca stima, in cui sono tenute le scienze, fanno non di rado querele asprissime. Solo in appresso col dilatarsi e col crescere la fama di quegli uomini grandi, della quale è ben raro, ch'essi godano in vita, si dilata nella nazione il gusto delle scienze da loro coltivate, ed allora succede appunto, che ciò, che si guadagna in superficie, si perde in profondità, ed avviene come di un'acqua, la quale pura e limpida sgorga dalla fonte, e vigorosa si spigne in alto, ma che, ricadendo per allagare i campi, s'arresta nel corso e torbida diviene e guasta. Così a'tempi, che vissero in Francia Cartesio e Gassendo, Pascal e Fermat, Corneille e la Rochefoucault, Mslebranchio e la Bruiere, Petavio e Mabillon, Fenelon e Bossuet, Bourdaloue e Flechier, Racine e Boileau, Moliere e la Fontaine, non era già sparsa nella nazione ed in tutti gli ordini delle persone quella vaghezza di dottrina e di letterstura, quale si vede esser di poi divenuta. Non molti se ne curavano nella Capitale stessa, se si paragoneranno co'presenti (*Ved. nota* 4.), e meno an-

cora se ne curava il rimanente della nazione. Eppure, se abbiamo da credere agli eccellenti Scrittori, che pure tutt'ora produce quella nobilissima nazione, non si è di molto vantaggiata, che anzi vogliono, che non poco abbia ella perduto nel rendersi tanto universalmente filosofica. Onde si per la lingua, che si va in ogni storta e lambiccata forma disfigurando, sì per le opere frivole, che tutto dì crescono e si spacciano, i cui soli titoli, che la decenza e l'urbanità non permette di riportare, avrebbono empito d'indegnazione e di orrore que'nobili spiriti, che nominati si sono poco sopra; sì per lo disprezzo, in cui pare, che sia caduto lo studio dell'erudizione e delle lingue antiche, pare già loro, che si avventi la barbarie in atto di spegnere con velenoso soffio, e scancellare quell'orme di luce, che in quel fioritissimo Regno segnarono que'chiari ingegni.

Decadenza del buon gusto nel dilatarsi della letteratura dopo l'età degli uomini grandi.

Maravigliosa cosa è al certo il veder, quanto poco può stare, siccome l'esperienza il dimostrò quasi sempre, la perfezione e l'ottimo gusto in ogni genere di dottrina in quel grado di altezza, a cui fu portato per opera di pochi uomini grandissimi, nati per lo più tutti ad una volta ed educati in seno alla barbarie. Tralasciate le ragioni, che di questo fenomeno hanno date molti egregi Scrittori, accennerò semplicemente quelle, per cui mi è venuto fatto di capacitarmi. Nello spignersi que'valorosi uomini dall'oscurità, in cui allevati furono, fecero grandissimi progressi, perchè dotati d'una maravigliosa forza d'ingegno nel prendere ad imitar la natura, o ad investigarla, fu in essi la natura stessa e l'interna cagione e movente, che diede loro spirito ed impulso, e fu pure al di fuori la medesima natura l'esemplare cagione e direttrice, alla quale mirando unicamente, quella s'ingegnarono d'intendere, o di ritrarre in se stessa: Laddove quelli, che vengono in appresso, la natura mirano non già in se stessa, ma spiegata, o ritratta nell'opere di que'primi uomini; laonde questi prendendo per esemplati, ed i loro ammaestramenti più, che l'interno impulso della natura seguendo, tanto rimangono inferiori ad essi, quanto è men alto il soggetto, a cui si portano, e men vigoroso il principio, che gli spinge e li regge. Però sono de'primi, come è ben ragione, che il siano, le insigni scoperte, le pellegrine invenzioni, l'opere maestre ed originali. Ecco dunque per una parte apprestata una doviziosa copia di utili pregevolissime cognizioni per

li buoni ingegni, che sanno approfittarsene; ma ecco apprestata in uno stesso tempo abbondevole materia al soverchio raffinamento degl' ingegni frivoli, peggiore assai della semplice ignoranza de' secoli barbari. Laonde in certa guisa può dirsi, che col divolgarsi le dottrine di que' primi Maestri, o per meglio dire, collo spargersi l' indice e 'l catalogo delle notizie apportate da loro, diventano essi non per colpa loro, ma per la viziosa disposizione della moltitudine, i primi Autori della susseguente depravazione. Sono essi quali piante robuste, che innalzano al Cielo la maestosa fronte ed i lieti rami stendono ampiamente carichi di odorosi frutti e soavi; le quali comecchè spargano d'ogni intorno ottimo seme, se vien questo ricevuto in terra poco atta e disposta, ne sorgono piante simili bensì alle prime, se alla spezie si riguarda, ma tralignanti, nè valevoli a maturare i lor frutti: talchè nè dovizia, nè vantaggio si può da quelle aspettare, e piuttosto viziano il terreno, che le alimenta: così pure si potrebbe in certo modo affermare, che le notizie sparse dagli uomini grandi, ricevute in animi non ben preparati, nè sodi abbastanza e vigorosi, formano alle volte tra i loro settatori, alcuni, che pieni sembrano in apparenza della lor filosofia, perchè ne sono istoricamente istruiti, eppure ne sono voti realmente, perchè mancanti di quella nobile attività di spirito, che penetra il vero metafisico delle cognizioni, e ne scorge la origine, la dipendenza, l'ordine, le convenienze, le disparità, le conseguenze, le giuste applicazioni.

Spirito filosofico, che sia e quanto raro.

Per meglio dichiarare il mio pensiere, spiegherommi con un esempio. Si possono in poche carte raccogliere, e coll'uso massimamente de' nuovi metodi egregiamente e con poche parole dimostrare i principali ritrovamenti dell' immortale Galileo. E così di fatto trovansi esposti in gran parte de' moderni corsi di fisica. Pure contentandosi uno di appararli in questo modo, potrà questi vantarsi di sapere, quali siano le notizie, di cui Galileo arricchì le scienze; ma non avrà contezza veruna, nè idea dello spirito filosofico, che il fece inventore di quelle notizie. Per questo è d'uopo seguir lui stesso nelle sue opere e in tutto il corso di quelle nobili speculazioni, ed osservare attentamente, come d'una in altra si conduce, e l'accorgimento, con cui tra le molte cose, che per via s'incontrano, quelle abbraccia, che giovano, e quelle trapassa, o rimuove, che non fanno al

suo intendimento; così seguendo i progressi di quella feconda mente, riuscirà senza dubbio di veder con maraviglioso diletto spuntar per via e tratto tratto una qualche nuova maravigliosa scoperta in quel punto, in cui, precedute le opportune combinazioni e preparata ogni cosa richiesta allo sviluppamento, dovea naturalmente saltar fuori ed apparire. Questo è quello, che io dico spirito filosofico, il quale non è ristretto alle cose naturali e matematiche, ma si stende ampiamente e spazia, e con lode e vantaggio uguale si esercita nelle materie appartenenti alla Religione, al costume, alla vita ed al governo civile, alla storia, alla letteratura ed erudizione: E comecchè sì per la diversità degl' ingegni e sì per la varietà delle materie sembri prendere un andamento diverso in tutti quelli, che ne furono forniti; con tutto ciò si può agevolmente riconoscere, ch'egli ha questo di proprio, e che in tutti ed in qualunque soggetto generalmente si ritrova, che per procedere innanzi e penetrare per vie o ignote, o dubbiose e difficili, si attiene mai sempre ad un sottile e dilicato filo di metafisica; perlocchè avviene, che debba un tale spirito essere in ogni età rarissimo. E sebbene anche lo spirito filosofico in tutti quelli, che l'ebbero, non sia sempre stato accompagnato dalla felicità di nuovi ritrovamenti; si scuopre nondimanco ne'soggetti anche più triviali, per un non so che di grande e luminoso, che vi mette del suo, e per le nuove viste, in cui li ripone; onde di tanto si avvantaggia il filosofo, ragionando di qualsivoglia materia sopra di quelli, che altro non sono, che scienziati.

Soda scienza, neppure molto comune ne' secoli colti.

Ma di questi scienziati, che ad un posato giudizio uniscono una buona copia di cognizioni, non è pure da credere, che sia tanta la felicità de'secoli colti, che di quegli abbondino assai. Stimabilissimo è il lor talento, e da essi derivano forse più, che da filosofi stessi, gl' immediati vantaggi, che dal coltivamento delle buone arti ritrae la Religione e la Società. Il male è, che non si contenta l'ambizione de'troppo vivaci spiriti, di aver luogo nella onorata classe di questi; ma gli vogliono oltrepassare e vestire le dorate risplendenti piume de'primi. E'uomo disprezzabile agli occhi loro chi non ha se non dottrina, ed erudizione acquistata per molta fatica e studio. De'voli dello ingegno, come li chiamano, si compiacciono essi soltanto, e, per istravaganti che sieno, non tralasciano di ammirarli e com-

mendarli. Piace loro la novità, non per amor del vero, che sta ancor nascoso, ma per vaghezza del mirabile. E così volendo emulare il genio inventore de' gran filosofi, nè potendo giungere a segno di farsi veri e permanenti luminari, vogliono almeno far la comparsa di fenomeni letterarj, e si contentano, purchè la gente stupefatta miri colà, dove essi appariscono.

Superficiale tintura delle scienze molto comune ne' secoli colti.

Di questi uomini, che chiamansi Saccenti, ho letto in libri buoni e classici, e da persone savie, e pratiche del mondo ho sovente udito ricordare, che v'ha sempre maggior numero assai, che de' veri filosofi e scienziati: che da essi procede le più volte la depravazione del gusto e del costume in una nazione; e che ne' loro guasti cervelli mutandosi, per così dire, in veleno l'ottimo succo delle scienze e delle lettere, hanno eccitata e quasi resa problematica la quistione, se più di danno, che di vantaggio apportino le lettere alla società degli uomini.

Questa spesso nuoce agli spiriti poco giudiziosi e moderati.

Di questi parmi, che io abbia potuto con ragione affermare, che più della naturale ignoranza e della selvatica, ma robusta, e sana rozzezza della mente umana, nuoce loro la lisciatura e la superficiale tinta di dottrina, che ricevono per la comunicazione e per lo commercio, dirò così, di notizie, che si va universalmente facendo nell'età più colte. Conciossiachè ben lungi, che la leggera cognizione, che hanno di una grandissima varietà e moltiplicità di cose, vaglia in alcun modo a correggere, o adempiere alcun de' vizj, o difetti naturali all' umano intendimento, che anzi gli eccita maggiormente e li fomenta e gli allarga, e per cagione di quella stessa varietà e moltiplicità di cose li diversifica in mille guise e li moltiplica. Laonde avvedutissimo fu l'accorgimento di quell'antico Savio, il quale notò, che migliori erano gli Sciti, popoli al sommo barbari ed incolti per la naturale ignoranza de' vizj, che il fossero i Greci per la sofistica conoscenza, che si pregiavano avere delle virtù. Ecco pertanto come la depravazione del gusto e del pensare nasce spontaneamente dalla troppo larga diffusione, che si fa ne' secoli più colti, delle dottrine più recondite, non per colpa di queste, che sempre ottime sono in se stesse, ma per la mala disposizione dei più, che a quelle si accostano.

Eppure sono questi i colti secoli e vantatissimi, ne' quali dilatandosi (come si è veduto) la scienza e tutta in-

ondando una nazione, pretendono alcuni, che si desta e con pari passo propagasi la licenza di pensare, traendo seco l'incredulità e la dissolutezza: della qual cosa se abbiano giusto motivo di congratularsi gl'increduli, e di pigliare tanta gloria, sel vedano essi, che certamente alla Religione ed al costume non dee tornare a disonore il non potersi troppo bene accordare con una sì fatta superficiale estensione di coltura e di scienza.

Un'altra cagione della presta decadenza del buon gusto ne'secoli colti parmi, che possa meritamente ripetersi dall'Istituzione, che suole darsi alle persone, che si vogliono educar liberalmente, nella quale sembra, che vogliasi fare violenza alla natura, in vece di secondare il corso da lei stabilito ne'progressi dell'ingegno. Si fanno imparare a' fanciulli le lingue antiche scientifiche, ma con metodi particolari, per cui non abbiano a durarvi nè molta fatica, nè molto tempo. Si fanno indi scorrere loro gli elementi compendiosi della geometria, dell'algebra, della cosmografia, geografia, idrografia, de' sistemi della fisica sperimentale, dell'istoria, della cronologia e di quante altre belle cose. Compare un fanciullo di dodici, o quindici anni nelle nobili e pulite conversazioni. Reciterà, se si vuole, per ordine i nomi di tutti gl'Imperatori: prenderà una sfera, e saprà distinguere l'orizzonte dal Meridiano: fisserà i punti del levar del Sole ne'solstizj e negli equinozj: stenderà leggiadramente la mano su di una carta, e farà viaggiare gli astanti col dito da un polo all'altro: non fallerà il nome di alcun de'Regni, delle provincie, delle città, per cui si ha da passare, de'mari, de'laghi, de'fiumi e de'monti, che s'incontreranno sulla strada. Parlerà di triangoli e di circoli, di radici quadrate e cubiche: interpreterà finalmente alcuni passi di Cesare ed Orazio. Ecco pertanto un giovine formato e pienamente istrutto, che può già governarsi da per se, condursi e far figura nel mondo, entrar negli affari. Così stimeranno coloro, che giudicano sulle apparenze; ma tutt'altro sarà il piacere di chi conosce, cosa è l'uomo; e sa, che quella vaghezza e quell'universalità di cognizioni, o per meglio dire, de'segni delle cognizioni, riposti nella memoria, possono in una tenera età formare un giovine prosontuoso, ma non dotto; e conchiuderà, che per una tanto leggiadra ed applaudita istituzione troppo assicurato di se stesso uno spiritoso giovine sia per piegarsi tanto più facil-

mente ad ogni torta maniera di pensare, quanto, come un albero di frondi e di foglie, è più carico di vaghi ornamenti senza niente di sodo, che il sostenga ed il regga: e che perciò non vi rimane alcuna speranza, ch'egli possa coll'andar del tempo raddirizzarsi per questa cagione, che, senza una forza straordinaria di spirito, rimarrà per sempre incapace di appigliarsi più ad un esame severo, a cui non fu mai assuefatto, e di cui non ha idea. Che se conserverà, o piglierà la voglia di farla da letterato, lascio, che altri dica, che bei giudizj dovranno uscire da quella testa, e in qual maniera sarà il buon gusto concio nelle sue decisioni. E' passato in proverbio, che que'fanciulli, che troppo di spirito mostrano ne'primi anni, il vanno perdendo coll'avvanzar nell'età, e divengono uomini sciocchi ed inetti: lascio considerare, se per avventura questo troppo spirito, a cui si vede succedere la scipitezza nell'età virile, non è piuttosto uno di cotesti spiriti teneri, educati nella foggia, che ho detto, anzichè un ingegno veramente superiore all età; poichè io vedo, che quelli, a cui è stata la natura cortese di quel raro dono ed eccellente, ben lungi, che in seguito se lo abbia ritolto, sono anzi per quello divenuti uomini grandissimi.

Avverte saggiamente Bacone, che l'uomo tanto più sa, quanto meglio intende la natura, e tanto più può, quanto sa meglio adoperarne le forze. Perchè l'uomo possa far servire la natura a'suoi disegni, dee egli cominciare dall' ubbidire alle sue leggi; nè vi ha cosa tanto grandiosa, che in tal guisa non possa egli recare ad effetto. Ma è vanità lo sperare, che le leggi della natura abbiano a cedere a'capricci e alle voglie dell'uomo. Si seguiti pertanto nell' educazione de' figliuoli la legge, ch' essa prescrive e mette innanzi agli occhi: voglio dire, che non incresca di durare tanto tempo nell'ammaestrarli, quanto tempo dura quella in formar loro lo spirito. Questa è opera di tanta importanza, che ben venti, o venticinque anni in circa è solita la natura d'impiegarvi. Secondi pertanto l'arte colle sue istruzioni questo corso, e non cessi nell' ammaestramento, prima che abbia la natura cessato nell'assodare il giudizio. Questa era l'idea di Senofonte, gran filosofo e gran capitano: tale fu l'istituzione di Ciro, e, se si dubita della verità della storia, un vivo e luminoso esempio dell'età nostra non lascierà, che si possa dubitare della verità della regola.

Dovrassi dunque (mi si dirà) impiegare il fiore dell'età de'giovani, come si praticava ne'tempi dell'ignoranza, nel far loro imparare con gravissimo stento le nojose inutili regole della grammatica e della prosodìa, per non mai sapere, cosa sia nè prosa, nè verso, ed in seguito ingombrar loro l'animo de' termini e delle formole barbare d'una dialettica, che non si soffre nel pulito mondo? Io dico, che il trattener la gioventù nell'esercizio dell'imparare, tutto quel tempo, che mette la natura in formare lo spirito, è cosa non solo buona, ma necessaria; nè in questo sono i maggiori nostri da condannarsi. E dico poi, che sarà meglio fatto, se negli esercizj, in cui s'impiegano, si emenderà il difetto de'tempi d'ignoranza. Si crede, che poco giovino le regole, e che sia meglio il tradurre. Si lascino le regole; ma si duri anni e anni nel tradurre; che sarà bene impiegato il tempo, se nel tradurre ottimi autori si farà osservare al giovine tutto ciò, che in quegli autori merita di essere osservato. Se si applica un giovine all'istoria per farlo pratico della maniera, in cui si governa il mondo, e metterlo in istato di maneggiare affari grandi, si cominci, il consento, da que'libri elementarj, che danno un'idea generale della successione e dell'ordine de'fatti. Ma questa sia una preparazione alla lettura degli autori originali, e gli si faccia osservare, quanto divario passa tra un fatto, che si trova soltanto accennato in un compilatore, e lo stesso fatto diffusamente narrato dallo storico originale, che nel metterlo in vista ne fa scorgere il principio e le cagioni, la condotta, le connessioni, le conseguenze. In somma chi fa l'istorico per via di compendj, è come quegli, che nella mostra di un oriuolo a ruote vede l'ago trapassare da un segno all'altro e non più. Laddove chi ha studiato la storia negli autori originali, conosce di più l'interna struttura e disposizion delle ruote e degli altri ordigni, e sa, perchè l'oriuolo talvolta ritarda e talvolta accelera; onde procedono gli scompigliamenti della macchina, e cosa si richiede, perchè vada bene. Lo stesso ha da dirsi degli altri studj, e si ha finalmente da concludere, che col volere accelerare soverchiamente i progressi dell'ingegno, altro non si fa, che accelerare la decadenza del buon gusto, siccome avviene di que'frutti, che, innanzi che la stagione il consenta, si vogliono avere a viva forza dalle piante; i quali possono bensì col colore appagare la vista, ma non più. Sia pertanto questa

la gloria de'secoli colti il saper fare meglio, che in altri tempi, che il lavoro dell'arte nell'istruire accompagni sempre e nella maniera più conveniente il lavoro della natura nel maturare l'ingegno, e sia pregio dell' educazione il mettere i giovani in istato di divenire uomini saggi, e non quello, di cui alquanti si gloriano vanamente di fare, che dall' arte ottener si possa quella sodezza e maturità di cognizione, richiesta per formare lo spirito, innanzi che la natura il consenta.

La licenza di pensare, non richiesta per la perfezione delle scienze.

E qui vorrei, che li promotori della libertà di pensare, sotto il cui nome piace loro di mascherare l'incredulità, rivolgessero lo sguardo a quegli uomini sommi, che hanno le loro nazioni ricolmate di gloria, ed all'età, in cui vissero; che così facilmente verrebbe loro fatto di scoprire, quanto sia vano l'uno de'principali argomenti, onde si vale il Collins per istabilire cotesta licenza; cioè ch'ella si è del tutto necessaria per lo avanzamento e la perfezione delle arti e delle scienze. Di quella libertà non si valsero nella sua nazione nè Bacone, nè Boyle, nè Vallis, checchè dica Collins del primo, i quali della rivelazione vissero persuasi, e conveniente giudicarono di sottometterle il proprio intendimento, e l'eccellenza della teologia sopra tutte l'altre scienze magnificarono: nè l'età, in cui fiorirono, fu comunemente così vaga di quella libertà, come si dice, che lo sia stata di poi. Eppure si provino gl'increduli a proporre uomini, che la pretesa loro libertà di pensare abbia sollevato ad una maggiore altezza di dottrina. Proporranno Obbesio, sottile ingegno e penetrante, che se ne valse pure assai. Ma, tolto che il condusse all' ateismo e ad un sistema di politica mostruoso ne'suoi principj ed inutile nella pratica, a qual'altra cosa possono essi mostrare, che questa il conducesse; la quale cosa potesse pure un poco contribuire al progresso delle scienze? Hanno forse le frivole sofistiche obbiezioni, ch' egli fece al Boyle ed al Vallis, contribuito molto agli avanzamenti della fisica e della matematica? E stando anche nella politica, se questa si vuole essere stata il principale studio, chi oserebbe paragonare il suo empio Leviatan, rispetto all'utilità, che ne può derivare nel regolamento della società, col trattato *de jure belli et pacis* di Ugone Grozio, che tanto fu lontano dall'incredulità, quanto il dimostra il suo libro della verità della Religione Cristiana? Lo stesso dee dirsi del Neuton, che giunse al som-

mo delle naturali scienze; nè per giugnervi fu ajutato e sospinto da quella licenza, che niun freno vuole soffrire di Religione: mentre questa licenza nè al Collins, nè a' suoi seguaci ha mai potuto dare tanto di lena e di forza, che portati gli abbia, quando anche tutte insieme si mettessero le cose loro, ad accrescere le scienze di quanto potesse uguagliare il valore di una sola delle proposizioni, o dell'esperienze del Neuton.

Ho veduto e poeti ed altri leggiadri scrittori moderni, grandi promulgatori della libertà di pensare. Ma no, che le loro carte non arrivano ancora ad oscurare le glorie d'un Corneille, d'un Racine, d'un Bossuet, d'un Fenelon. Milton avea Religione: mostrino essi un poema epico, parto d'un libero pensatore, della forza e della sublimità del paradiso perduto, anche tradotto in prosa.

Dalle quali cose è lecito comprendere, ch' in vano si vanta l'incredulità d'essere in particolare nodo stretta colla perfezione delle scienze; contuttochè ad alcuni paja, che ne' secoli più scienziati si diffonda quella più largamente. Imperocchè veggiamo, che gli uomini, da' quali hanno l'età colte ricevuto il lor maggiore splendore, seppero col rispetto e colla sommissione dovuta alla Religione congiugnere tutto quell' estro e quel vigore di spirito, che si richiedea per promuovere gloriosamente le buone arti, e stendere i limiti delle scienze.

Gli Autori, che hanno il più promosse le scienze e l' arti, non si sono valuti di cotesta licenza.

E per trattenerci alquanto più nella considerazione della filosofia, siccome quella, che più si confà al nostro proposito, mi si para innanzi un riflesso quanto semplice, altrettanto valevole a confermare coll'autorità dell'esperienza il sensatissimo detto sopra riferito del Bacone: che, se può la filosofia gustata leggermente allontanare talvolta dalla Religione, pure una profonda intelligenza della medesima naturalmente l'uomo a questa riconduce. Il riflesso è questo, che se da' progressi, che si fanno nella filosofia, si ha da giudicare del buon uso della facoltà di pensare, non potranno negare gl' increduli, che ottimo uso non abbiano fatto nelle cose filosofiche di questa facoltà e 'l Bacone stesso e Galileo e Cartesio e Gassendo e Boyle e Pascal e Neuton e Bernulli, che di tanti stupendi ritrovati hanno arricchita la filosofia. Dal che si può subito in primo luogo comprendere, che la libertà di pensare, che fa i filosofi, non ha che fare colla licenza del pensare, che conduce all'incre-

dulità; poichè da questa furono que'primi lumi della filosofia lontanissimi, e della verità ed autorità della rivelazione vissero persuasi altamente. Ed in secondo luogo, il che più importa per dichiarazione del vero, vengano gl'increduli ora a paragonare col Galileo un Giulio Cesare Cremonino, o qualche altro filosofo di simil tempra, e vedano, se non hanno le scienze ricevuto assai più d'ingrandimento dal sapiente Tosco, che dal Filosofo Peripatetico, il quale con tutta la licenza, che si suppone, ch'egli si concedesse contro la Religione, non mai volle acconsentire di accostare l'occhio al canocchiale del Galileo, per non venire astretto a dover confessare la corruttibilità de' Cieli. Chi esercitò maggiore la forza dell' ingegno ed il vigore del pensare a profitto delle scienze, o il Verulamio, che in tutte mostrò la diritta via, che conduce a nuove ed utili e veraci cognizioni, o l'incredulo Bayle, che, con sofistico talento reggendo un sottilissimo ingegno, tese in ogni parte insidie al vero, proccurando, ovunque potè, di spegnerne ogni raggio, e dilettossi nel vedere gli altrui ingegni avvolti ne'tortuosi labirinti delle sue dubitazioni e difficoltà smarrire la via e rimanersi nell'oscurità e confusione, quanto Bacone sarebbesi dilettato d'un qualche nuovo progresso dell'intendimento umano nella conoscenza del vero. Potrà forse, volendosi per noi seguitare il paragone, il licenzioso Collins reggere a confronto del Pascal? quale insigne scoperta, quale utile ritrovamento ha mai fatto il primo? Fu egli di grande ingegno, il concedo. Ma se la licenza del pensare in un sì bello ingegno niente produsse di grandioso a vantaggio delle scienze, laddove senza quella altri begl'ingegni hanno dato maravigliose prove di straordinario profitto; che frutto se ne può sperare mai? e chi sarà mai tanto buono a persuadersi, che sia questa licenza necessaria per la perfezione delle scienze? Vorrei pure, che tra que'begli spiriti, che, per sottrarre il mondo all'impero della Divinità, vanno celebrando la natura ed esaggerandone l'occulte forze, presentassero gl'increduli un solo, che tanto profondamente studiato abbia ed inteso la natura, quanto la studiò ed intese il Boyle. E appunto dalla profonda cognizione, che n'ebbe questo gran Fisico, pervenne a conoscere più chiaramente ed a convincersi altro non essere, fuorchè una vana chimera quell'oscura, incognita, inesplicabile natura, che fingesi animare e con occulte incomprensibili for-

ze reggere ed animare l'universo; siccome egli dimostra in un trattato espressamente composto a questo fine. Tre chiarissimi scrittori, Pascal, di cui già si è detto abbastanza, Nicole nell'*arte di pensare*, opera più degna del maturo senno dell'Autore de'saggi di morale, che del focoso impeto d'Arnaldo, e Malebranchio hanno, com'era ben dovere, biasimato altamente il Montagne, uno de'più insigni promulgatori della licenza di pensare; che però si sono concitati contro non pochi de'moderni increduli, dall'invettive de'quali non ha potuto ripararli la celebrità del loro nome. Ma, con buona pace di questi, chiunque vorrà imparare a conoscere con frutto l'uomo, per emendare i proprj difetti, e non semplicemenae per divertirsi e ridere de'difetti altrui, potrà in gran parte questa cognizione aver sì dall'arte di pensare, che da'saggi di morale, e non mai dal libro di Montagne: e quanto al Malebranchio, quando altra lode non gli si voglia concedere, che quella, che non gli hanno negata i suoi più dichiarati avversarj, di aver maravigliosamente scoperti gli errori de'sensi e dell'immaginazione, si troverà sempre, che ha fatto una cosa grandemente vantaggiosa, simile a cui niuna ne ha fatto il Montagne. Nè tra le visioni, che alcuni hanno rimproverato al primo, niuna dovrà sembrare ad un uomo di senno così stravagante, come quella, che nel secondo tanto diletta gl'increduli, quando egli s'immagina di sentire i discorsi della sua gatta, che si compiace di veder l'uomo fatto per servirla ed accarezzarla. Del celebre Gio. Bernulli riporterò ciò che scrive nel suo elogio uno de più grandi uomini di questo secolo (*il Sig. D'Alembert*). „ Professò egli sinceramente la Religione. Si sono tra le sue carte trovate delle prove in iscritto de'suoi sentimenti verso di quella. Si dee accrescere „ col suo nome la lista degli uomini grandi, che l'hanno „ riguardata, come l'opera di Dio: lista, che dee fare impressione, anche prima dell'esame, sugli spiriti migliori, „ e sufficiente almeno a confondere quella folla di congiurati imbelli nemici di alquante verità necessarie agli uomini, che Pascal ha difese, che Neuton credea, e che Cartesio ha rispettate „. Avranno da fare assai gl'increduli nel cercare tra'loro Eroi un nome, che uguagliar possa la celebrità di questo, ed anche stenteranno a poterne raccogliere tanti, che col numero almeno arrivino a bilanciarla.

Nè quì voglio lasciar luogo al sospetto, che potrebbe per avventura nascere in mente di taluno, che quella propensione e quell'affetto per la Religione, che scorto abbiamo in quegli uomini grandi, dall'educazione e da altre cagioni procedesse più, che dalla loro filosofia, la quale, scorgendosi tanto dissimile in molti di loro, è difficile il pensare, che ad un medesimo termine, cioè alla Religione, per vie tanto diverse condur li potesse in ultimo. E per questo sospetto potrebbesi credere non sufficientemente provato per gli addotti esempj il detto di Bacone e forse neppure sufficientemente fondato. A dileguare però cotesta sospizione mi pare, che potrà bastare in questo luogo il rivolgere semplicemente l'occhio a' più famosi Filosofi, sì antichi, che moderni, a'quali debbe la filosofia i suoi maggiori accrescimenti. Batterono essi in vero strade assai diverse, ed in molte cose sono le loro opinioni discordanti ed opposte le une alle altre. Con tutto ciò perchè tutti i Filosofi hanno veduto una qualche parte del vero, non dee recar maraviglia, che per quella parte abbiano potuto portarsi ad un termine comune; e questo termine comune, a cui, dopo lunghi avvolgimenti e andamenti diversi, vengono finalmente a riferirsi, debbe per certo aversi in conto di un luminoso segnale della verità. Ora tra gli antichi Filosofi, de'quali rimangono le opere, portano il vanto Platone ed Aristotile, siccome tra moderni Cartesio e Neuton. E qui parlo de'Filosofi Fondatori di Sette, che hanno dato corpo ed ordine alla filosofia con cercare di ridurre in un sistema l'universalità de'fenomeni, e legare in modo particolare le varie parti della filosofia. A tutti è noto, quanto sieno diverse ed opposte le forme, o maniere di filosofare di que'celebri Autori. Pure chiunque vorrà seguire dirittamente l'ordine da essi tenuto, vedrassi condotto, come per diverse scale, alla medesima soglia, voglio dire, alla cognizione dell'esistenza di Dio e del suo impero sopra la natura, che è la prima verità e fondamentale, su cui sicuro e splendido s'alza l'augusto Tempio della Religione.

I metodi de' più eccellenti Filosofi, benchè diversi, vanno tutti a riferirsi in un termine comune, ch'è la prima fondamentale verità della Religione.

Platone dotato di sublime ingegno e vasto, disdegnando in certo modo la minuta investigazione delle cose particolari, stese, come da luogo eminente, ampio lo sguardo sulla struttura universale del mondo, ed osservando la maravigliosa varietà delle forme, ridotta per la virtù più mirabile ancora della proporzione e dell'ordine ad una sempli-

Della Filosofia di Platone.

cissima unità, pieno di stupore e di diletto si volse ad investigarne l'esemplare e l'archetipo nell'idea sempiterna di una mente sapientissima ed ottima. La bellezza e la bontà, che risplende in tutte le parti dell'Universo e nella simetria del tutto, risvegliò, o per meglio dire, eccitò in Platone l'idea puramente intellettuale del bello e del buono, ed il mosse ad investigarne la prima e determinante ragione. Conobbe, che questa era fondata sull'ordine, e che l'ordine supponea una serie di rapporti, o di verità sempre le medesime, sempiterne ed immutabili. Queste eterne verità e puramente intellettuali gli parvero supporre la eternità delle idee, che sole possono essere il fondamento di que' rapporti, ne' quali consiste la verità obbiettiva delle cose; ma queste medesime idee suppongono altresì un intelletto eterno, della cui conoscenza sono elleno il termine, ed in cui venendosi a riunire indivisibilmente nell'indivisibile atto, con cui le comprende, formano la somma sapienza, che tutto sa, e la somma bellezza, che nella più perfetta unità racchiude l'infinita varietà di tutto il possibile. Da queste proprietà della mente suprema, in cui stanno indivisibilmente unite le idee universali, o le forme archetipe di tutte le cose astratte da qualsivoglia particolare soggetto, e sempre simili a se stesse, e nella quale per conseguenza sussistono ed hanno perpetuo essere ed immutabile le verità eterne, argomentò saviamente Platone, quanto per natura la divina mente fosse dalla materia discosta e da tutto il corporeo complesso delle cose materiali, in cui niente può sussistere di universale, di perpetuo e costante e sempre simile a se stesso. Così la filosofia di Platone conducea la mente umana a formarsi di Dio un concetto magnifico ed ampio, ed a venerarlo, come Autore dell'Universo e come saggio e provido ed ottimo regolatore di tutte le cose; intorno a che tanto è chiara ed espressa la mente di Platone, che non accade in questo luogo doverne ragionare più ampiamente. Per questo i primi Dottori e Padri della Chiesa furono alla scuola Platonica più, che a tutte le altre, favorevoli (*V. nota* 5.). Per questo i Platonici della scuola Alessandrina, sorpresi dall'eccellenza della Dottrina Cristiana e da' maravigliosi lumi di sapienza, de' quali fu il Vangelo apportatore al Mondo, s'ingegnarono di volerne fare onore a Platone; nell'entusiasmo e fanatismo de' quali può meritamente la nostra Divina Religione gloriarsi dell'omaggio, che costretta fu di

tributarle la filosofia la più verace, se si riguarda la dottrina, ed insieme la più superba, se si riguarda l'opinione della sapienza, in cui furono i suoi Professori e Coltivatori. Per questo finalmente gli ultimi ristoratori della Platonica filosofia sì alti concetti spiegarono intorno a Dio ed alle cose Divine, mentre parecchi filosofi di scuola diversa furono sospetti d'ateismo e d'incredulità. (1)

(1) Narra il Padre Diego Ramirez nella vita del Ven. Bellarmino stampata in Madrid l'anno 1634., che, avendolo consultato Clemente VIII. sul pensiero, che avea d'introdurre la filosofia Platonica nella Sapienza Romana, il Bellarmino, benchè vedesse S. Santità molto a ciò inclinata, vi si oppose per questa ragione massimamente che, essendo la dottrina Platonica generalmente molto più conforme alla dottrina della Chiesa, che l'Aristotelica, eppure contenendo in alcune parti molti errori, correa pericolo, che colla somiglianza taluni meno avveduti s'ingannassero, e col succhiarne il vero insieme ne bevessero gli errori, siccome accadnto era ad Origene: che però per questa stessa maggior conformità era più pericolosa la dottrina di Platone, che quella di Aristotile, siccome più pericolosa è quella dell'Eretico, che quella del Gentile: il qual prudente riflesso del Bellarmino fu pienamente approvato da S. Santità. Si prevale di questo luogo il sottile sofistico ingegno del celebre Caramuele per mostrare come da un medesimo principio possono ingegni diversi dedurre conclusioni direttamente opposte. Clemente VIII., dice egli, e'l Bellarmino convenivano in questa proposizione: *La filosofia Platonica è più somiglievole alla dottrina Cristiana, che l'Aristotelica*. Da questa proposizione concludeva il primo; *Dunque debbe sbandirsi dalle Università la filosofia Peripatetica, ed introdursi la Platonica*. Concludeva il secondo; *dunque anzi ha da ritenersi la filosofia Aristotelica, e non dee ammettersi la Platonica*. Egli è ben chiaro, quanto sia falso, che queste due conclusioni siano dedotte da un medesimo principio. Erano bensì d'accordo Clemente VIII. e il Bellarmino della maggior conformità in alquanti punti della dottrina Platonica colla Cristiana; ma ne riconoscevano anche la contrarietà in moltissime altre parti. Dalla conformità concludea il primo e concludea rettamente, che la filosofia Platonica potea servire a ribattere le obbiezioni degl'increduli contro i principj della Religione; dalla contrarietà concludea l'altro ed altresì concludea rettamente, che la filosofia Platonica col favor della sembianza e per lo difetto degli spiriti poco avveduti potea introdurre molti errori nel sistema della Religione. Queste conclusioni, siccome vere l'una e l'altra, non sono punto contrarie, e solo però poteano dar luogo a deliberare, s'era meglio il preferire la filosofia Platonica per lo bene, che ne potea ridondare; o abbandonarla per gl'inconvenienti, che ne poteano altresì seguire. La filosofia non può

Della Filosofia di Aristotile.

Aristotile, uomo d'intendimento, quanto altri mai, acuto e penetrante, abbandonate le vie spaziose e sublimi, segnate dal Precettore, per diritto sentiere e stretto tutto intese ad internarsi nella considerazione dell' intima natura delle cose, a distinguere e indagare i varj principj, la cagione universale del moto e delle varie tendenze al moto delle diverse nature. In questa investigazione gli venne presto fatto di riconoscere la vanità e l' insufficienza del caso e della fortuna, e rivoltosi alla naturale necessità, tosto anche s'avvide, che questa neppure si potea intendere, senza ricorrere ad una prima cagion movente e determinante. Questa prima cagion movente conobbe egli dover essere di virtù infinita, e avendo per una parte dimostrato, che niuna virtù infinita può essere inerente in un soggetto; e dall'altra parte, che niun corpo, neppure il Cielo, che tutti gli altri comprende, può essere infinito, argomentò da questo, che la prima cagion movente, siccome di virtù infinita, non potea essere una forza, una energia, una forma inerente in alcun soggetto corporeo. Il che altresì argomentò dall'immobilità richiesta alla prima cagion movente, questa essendo la sola, che nell'agire e nel muovere non soffre riazione. Così fu Aristotile condotto per suo progresso filosofico alla conoscenza di un primo movente incorporeo e separato

servire ad altro, che a manifestare vieppiù la necessità della Religione; ma la Religione non è, nè può essere lavoro della filosofia. Quindi appare, che, se s' ingannano coloro, i quali vogliono introdurre la filosofia nella Religione con sommo pericolo di errare, non vanno meno ingannati gl' increduli allora, quando si prevalgono delle sottigliezze della filosofia per oscurare le verità proposte dalla Religione. Gli uni e gli altri, sebbene con diversa intenzione, abusano della filosofia, trasportandola fuor della sfera del suo oggetto; laonde non è maraviglia, che da un tale abuso nascano infiniti errori. Ma se tutti i lumi della miglior filosofia concorrono a dimostrare la necessità della Religione; e se per l'altra parte non ha la filosofia mezzo alcuno di conseguire le notizie essenziali alla Religione in ciò, che riguarda le particolarità dello stato futuro dell'anime, il modo della riconciliazione con Dio, ed altre simili; non è questo un evidente argomento della necessità di una rivelazione? Quanto poi alla differenza, che passa tra la Platonica e l'Aristotelica filosofia, non mi pare fuor di proposito il riflesso dello stesso Caramuele, che San Tommaso trattò in tal guisa la filosofia Peripatetica, che Platone stesso l'avrebbe volentieri accettata per Platonica.

affatto dalla materia, di virtù infinita, intelligente e d'intelligenza perfettissima, a cui soggetta essendo la natura corporea, e piegandosi a' pensieri, e fini suoi, siccome il corpo in noi si muove ove l'anima si porta coll' affetto e col pensiero, tutta si muove e si aggira in ordine costante, perpetuo e bellissimo. Ben è vero, che Aristotile nello spiegare la natura della intelligenza suprema, le tolse la cognizione delle cose singolari, ch'egli stimò per un apparente, ma falso raziocinio, indegna d'una mente perfettissima, che le sue cognizioni non può ricevere dal di fuori; e le tolse parimente la libertà d'indifferenza, perchè, conoscendo questa mente il migliore, stimò, che il suo affetto e la sua azione dovesse a questa conoscenza essere perfettamente conforme, non distinguendo, siccome i caratteri di una perfetta libertà niente si oppongono ad una infinita sapienza e bontà. Ed in tal guisa Aristotile macchiò di alcuni errori la nozione della Divinità; ma ciò non fa, che non si possa a buona equità affermare, che la filosofia Peripatetica non meno che la Platonica, conduce l' uomo a riconoscere l'esistenza d'un Dio, mente saggia e beata, incorporea per natura, separata dalla materia, di virtù infinita, e che presiede almeno al governo generale dell'Universo: che questi caratteri almanco conviene, che a Dio attribuisca chiunque vuole seguitare i principj d'Aristotile.

Della filosofia di Cartesio.

Cartesio, per lungo esercizio assuefatta la mente alla chiarezza e semplicità dell' idee matematiche, avendo trovata la filosofia involta nelle tenebre delle forme sostanziali (*Ved. nota* 6.) e delle qualità occulte, concepì il nobile disegno di trarla alla luce col ridurla a principj chiari ed intelligibili. Dimostrò felicemente la verità di questo pensiero dell' immortale Galileo, in cui si contiene tutto il fondamento della filosofia meccanica (*Dial.* 1. *pag.* 46. *ediz. di Padova* 1744.), che *il rappresentarsi un corpo sotto un aspetto, e di lì a poco sotto un altro differente assai, possa seguire per una semplice trasposizione di parti, senza corrompere, o generar nulla di nuovo: perchè di simili metamorfosi ne vediamo noi tutto il giorno*. Aggiunse a questo pensiero nuova luce e maggior fermezza col distinguere nelle qualità, che si chiamano sensibili, l'affezione, o sensazione propria dell'animo dalla meccanica disposizione del corpo, valevole ad eccitarla per mezzo dell'impressione fatta su i sensi. Epperò tutte le mu-

tazioni de'corpi e tutti i fenomeni, onde sono queste accompagnate, ridusse ad un semplice cangiamento di grandezza, di figura e di moto nelle parti d'una materia omogenea. Di più osservando, che l'idea del solido geometrico è per se stessa perfettamente determinata, e che rappresenta una cosa, che sta da se, e parendogli vera quella ragione, per cui S. Tommaso medesimo riconobbe l'impossibilità della compenetrazione delle dimensioni, concluse, che lo steso determinato per le sue tre dimensioni fosse sostanza, nè solo sostanza, ma corpo per l'impenetrabilità, che trae seco necessariamente lo steso. Per la qual cosa venendosi a riunire, come in un medesimo punto, il progresso metafisico e il fisico della di lui filosofia, non altre proprietà soffrì nella materia, che quelle, che dipendono dall'idea dello steso, impenetrabilità, figura, divisibilità, mobilità; nè volle, che di altre qualità, virtù, o potenze potesse la materia vestirsi, fuor sol di quelle, che originate vengono dalla mole, figura, moto e sito delle particelle, in cui è divisibile. Quindi, ridotte tutte le prerogative della materia alla semplice capacità di ricevere il moto, le tolse non solo l'attività del pensiero e le altre affezioni proprie dell'animo, ma ancora la facoltà, o virtù producitrice del moto; onde dall'azione di Dio dovette per necessità ripetere e la prima origine e la conservazione perpetua del moto e le leggi, per cui nell'urto de'corpi si distribuisce; leggi, ch'egli fu il primo ad investigare, e 'l cui scoprimento si debbe alla facilità, ch'egli diede altrui di correggere gli sbagli, che prese nel determinarle.

Della filosofia di Neuton.

Neuton, il cui nome è già da gran tempo in possesso di comprendere una lode superiore a qualsivoglia elogio, impiegò la profonda mente, e 'l forte acume dell incomparabile ingegno dirizzò ad investigare nella osservazione de'fenomeni le forze della natura, a ridurne le leggi ad esatta misura, a distinguere gli elementi del loro accrescimento e della diminuzione. Lasciate pertanto da parte le ipotesi puramente arbitrarie, indegne di occupare la sagacità de' Filosofi, per via di sensata e soda analogìa concluse la gravità essere una forza equabilmente sparsa in tutte le parti della materia, e perciò proporzionale sempre alla massa de'corpi, e lasciando indietro altresì ogni questione intorno alla natura, o cagion prossima e determinata di questa virtù, e supponendo, che nello spandersi diminuisca nella stessa pro-

porzione, che si vanno i quadrati delle distanze aumentando; trovò, che una tale forza dal globo terraqueo diffondendosi per l'ampia vastità dell'orbe lunare, ivi giunta che fosse, tanto le rimanea di potere, quanto si richiedeva per frenar l'impeto, con cui tende la Luna a discostarsi dal centro, e piegarla verso la terra e ricondurla in perenne giro intorno ad essa. E quella stessa forza, in quanto si propaga dal Sole e si va nella immensità degli spazj celesti dilatando, non solo trovò, ch'era per la stessa ragione valevole a tener sospesi i Pianeti nell'orbite loro, ma che inoltre sì maravigliosamente concordava coll'osservazione de' fenomeni il modo della sua azione matematicamente determinato, che più celere per quella dovea essere il corso de' Pianeti più vicini al Sole, ed ogni orbita serbarsi l'uguaglianza fra le aree descritte in tempi eguali, e nelle diverse orbite passar tra i cubi delle distanze la stessa ragion, che v'ha tra i quadrati delle periodiche rivoluzioni. Così ridusse a principio certo e regolato la figura degli Astri, la turbazione e l'apparente irregolarità cagionata ne' loro movimenti nel lor maggiore accostamento. Così fu spiegato il vario regolare ordine del flusso e riflusso del mare; e così fu trovato il modo di ridurre a legge uniforme colla scorta delle osservazioni i difformi ed opposti corsi delle Comete. Ma tutto questo sì bello e sì luminoso progresso suppone, oltre alla forza della gravità, qualunque ella si sia, un'altra forza, che per estrinseco impulso abbia impresso a' Pianeti un movimento determinato in una determinata distanza dal centro e secondo una determinata direzione. E questa forza in uno spazio voto, o pieno di materia non resistente non si può attribuire alla materia, o ad alcuno de' corpi, che compongono l'Universo. Quindi Neuton parlando de' Pianeti: *Perseverabunt quidem in orbibus suis per leges gravitatis, sed regularem orbium situm primitus acquirere per leges hasce minime potuerunt.* E siccome Cartesio, credendo potere acconciamente spiegare per opera de' vortici i movimenti de' corpi Celesti, fu obbligato finalmente di ricorrere ad un principio non meccanico, ma immateriale, onnipossente, intelligente e libero, come alla primaria cagione del movimento impresso a' vortici; Neuton, rigettati i vortici, come poco conformi alle leggi della circolazione de' corpi Celesti, e colla forza della gravità non potendo supplire, se non in parte, all'operazione dal Car-

tesio attribuita a' vortici, tolti questi di mezzo, volle, che a' Pianeti, per ispingerli, si applicasse immediatamente quella forza immeccanica, che Cartesio applicò a' vortici, e da quella pertanto ricevessero i Pianeti determinazione, regolarità ed ordine ne' loro corsi: *Et hi omnes motus regulares originem non habent ex causis mechanicis.* Con che non escluse, come si vede, il meccanismo, come cagion prossima della gravità, mentre il contrario professò in molti luoghi, ma soltanto come cagione del determinato corso de' Pianeti e delle Comete per orbite tanto dissimili in direzioni sì varie ed anche contrarie. Onde concluse: *Elegantissima haecce Solis, Planetarum et Cometarum compages nonnisi consilio et dominio Entis intelligentis et potentis oriri potuit.*

Collo stesso sentimento disse il Cotes (*Praef. in edit. sec. etc.*), quel portentoso ingegno, i cui primi voli fecero stupire il Neuton, che si compiacque in riconoscere e confessare, che sarebbe stato da lui superato, se vissuto avesse: *Neutiquam profecto potuit oriri mundus, pulcherrima formarum et motuum varietate distinctus, nisi ex liberrima voluntate cuncta providentis et gubernantis Dei. Ex hoc igitur fonte promanarunt illae omnes quae dicuntur naturae leges; in quibus multa sane sapientissimi consilii, nulla necessitatis apparent vestigia.* Lo stesso ha da dirsi del Mac-Laurin, di cui viene scritto nella vita di lui, che sta in fronte all'opera sua delle *scoperte del Neuton ec.* tradotta in Franzese: *che non era meno ardente nella difesa della Religion rivelata, la quale intraprendea con calore, ogni qualvolta la sentiva combattuta, sia nella conversazione, per modo di discorso, sia in que' libri perniciosi, che non hanno meno contribuito a corrompere il gusto, che i costumi.* Lo stesso di molti altri gloriosi promotori delle scienze, i quali mostreranno sempre ad evidenza ne' loro progressi la verità della sentenza di Bacone, che la filosofia studiata profondamente conduce alla Religione, e la vanità della pretensione del Collins, che per lo avanzamento delle scienze si richieda quella licenza, ch'egli si prende a sostenere.

Di Leibnizio.

Che se a taluno facesse maraviglia, ch'io non abbia fin'ora fatto motto del celebre rivale di Neuton, la cui filosofia è anch'essa salita in sì alto grido; dirò semplicemente ciò, che ho udito ricordare spesse volte da chi potea esser-

ne informato, esser cosa molto dubbia, se i sentimenti di Leibnizio fossero conformi a quelli, che stanno esposti nella filosofia, che vanta il di lui nome. Dicesi, ch'egli si dilettasse di risuscitare il costume antico di comporre scritti, altri *acroamatici*, altri *esoterici*. E si sa, che il Volfio ebbe a male, che il Pfaffio divolgasse una lettera di Leibnizio, in cui o seriamente, o per giuoco mostrava di maravigliarsi, che il mondo non si fosse per anco accorto, che il sistema da lui proposto nella sua Teodicea altro non era, che uno scherzo per far prova del suo ingegno. Era inoltre Leibnizio inchinevole anzi che nò alla disputa: nè è fuor di ragione il pensare, che chi ama contendere, ama anche di vincere. Ed in questo si vede, che non tralasciava le sottigliezze, che il suo ingegno ad ogni uopo gli somministrava in gran copia. Se non paresse troppo ardito un qualunque paragone tra i Monarchi ed i Filosofi, tra le guerre di quelli e le dispute di questi, si troverebbe per avventura una qualche analogia nel carattere de'due Eroi, che nel Settentrione contesero della gloria del Regno e dell'armi, con quello di que'due insigni pure Settentrionali filosofi, che nella Repubblica delle scienze il primato si disputarono; ed apparirebbe, che al talento dell'Inglese filosofo più si accostava il grave maestoso carattere del Moscovita Legislatore, che direttamente amava le opere grandi, che si traggono in seguito la lode e la gloria; e che al genio ardente, voglioso ed intrepido dell'Alessandro Suedese, il quale pare, si portasse direttamente alla gloria, che nasce dall'imprese grandi, più si conformava l'indole del celebratissimo Tedesco Enciclopedista.

Della filosofia Volfiana.

Comunque però siasi de'sentimenti non abbastanza palesi di Leibnizio, se della filosofia di lui si dee giudicare da quella, ch'è stata con grandissima fatica e lode non minore promossa ed illustrata dal Volfio, basta scorrere la sottile sua opera della Teologia naturale, per rimaner convinto appieno, che il sistema Leibniziano, o Volfiano, che si voglia dire, va a terminare in fine alla cognizione dell'esistenza d'un Dio sapientissimo, Autore dell'universo. Per lo principio di contraddizione si prova in quella filosofia la possibilità, o non ripugnanza intrinseca d'una somma ed assolutamente infinita perfezione. E posta questa non ripugnanza, si fa in quella vedere, come rimane vittorioso e per lo stesso principio pienamente dimostrativo l'argomento di

Cartesio, o per meglio dire, di Sant'Anselmo nel concludere, che Dio esiste per questo, che l'esistenza è contenuta nell'idea di lui, come Ente sommamente perfetto. Il principio poi della ragion sufficiente conduce ad una prima cagion determinante, la quale in quel sistema altra non può essere, che una mente infinita, che tra gl'infiniti mondi ugualmente possibili per lo principio di contraddizione, per ragione di sapienza determini il più perfetto all'esistenza.

Così o si voglia con Platone andare spaziando per le luminose vie dell'ordine e del bello, o si seguiti l'erto sentiero e stretto, battuto da Aristotile nell'indagazione de' principj naturali, o si vadano congegnando con Cartesio tutte le possibili combinazioni del meccanismo; o col saggiatore di Neuton si ponderino le forze moventi per adattarle a' fenomeni con peso e misura secondo la quantità degli effetti; o si vada dietro a Leibnizio applicando ad ogni soggetto, secondo che conviene, ora il principio di contraddizione, or quello della ragion sufficiente: chiunque vorrà in un qualunque di que'sistemi profondamente internarsi, si troverà costretto di riconoscere l'esistenza d'un Ente Supremo d'infinita Sapienza e Virtù, o come intellettuale necessaria Sede di quelle idee sempiterne ed archetipe, in cui si contiene la necessaria possibilità delle cose, ed in cui sussistono le verità eterne ed immutabili: O come primo movente, epperò movente di virtù infinita, movente per intelligenza, movente senza patire da ciò, che muove, uno, indivisibile, immobile, separato dalla materia: O come unica cagione del movimento locale, che dalla materia tutta inerte non potrebbe sortir giammai: O come natura, in cui l'esistenza è necessaria per la necessaria connessione, che v'ha tra l'idea di quella e l'attuale esistenza: O come unico possibile dispositore dell'ordine, che regna nell'universo: O finalmente, come primo Ente solo determinato ad esistere per lo principio di contraddizione, e primo determinante di tutto ciò, che ha da esser determinato per lo principio della ragion sufficiente.

Argomento in favor della Religione, preso dalle convenienze e dalle discrepanze delle varie filosofie.

Egli è ben vero, che, dopochè gl'intelletti umani sono stati per quelle varie strade quasi a termine comune condotti a questa verità fondamentale della Religione, non tarderanno a disunirsi di nuovo, se vorranno seguir la sola scorta della ragione nell'investigare i disegni e le operazioni del-

la Divinità. Ma siccome per questo appunto, che li principj più sodi del ragionamento, adoperati ne'varj sistemi di filosofia tutti si riuniscono in istabilire quella verità, ch'è fondamento della Religione, e posta la quale, diventa questa necessaria, si rende manifesto, che vi ha dunque una Religion verace, che ha da condurre l'uomo a Dio; così le discrepanze, che le varie sorte di filosofia introducono nella dottrina delle cose divine, dimostrano con pari evidenza, che non può la Religione esser lavoro della filosofia, e che alla ragione s'appartiene il cercarla, ove fu da Dio stabilita, e non il volerne architettare l'edifizio sull'idee di un qualunque filosofico sistema.

Argomento in favor della Religione, preso dal concetto, in cui fu tenuta dagli uomini sommi nell'età colte.

Se vuolsi pertanto, che dall'opinione e dal concetto, in cui è tenuta la Religione ne'secoli più abbondanti di dottrina e di lettere, si misuri la stima, che le si debbe, io a ciò consentirò volentieri, ma con questa condizione, ch'è giusta e convenientissima, che si riguardi al giudizio comune degli ottimi e non o al privato di pochi tra quegli Scrittori, che per altro meritano lode, o al pur troppo diffuso di que'molti, a cui si dee in gran parte attribuire la depravazione, in cui sogliono i migliori secoli degenerare prestamente. E siccome, al dir di Cicerone, il giudizio della natura, o sia la naturale inclinazione e 'l genio proprio della natura umana non si può meglio ravvisar, che in quelle cose, a cui sogliono portarsi gli uomini, ne'quali più chiara risplende la bontà della natura; così pare, che il giudizio della filosofia, riguardo alla Religione, debba cercarsi nel comune sentimento de'migliori tra filosofi, e che, se la filosofia potesse ella stessa mandar fuori la voce e formar parole, quelle userebbe al certo, ch'essa pose in bocca de'suoi più segnalati allievi. Io dico però, che tanto è lontano, che debbasi avere in luogo di sinistro augurio alla Religione il veder, che nemici sogliono esserle que'tempi, ne'quali più pregiata sembra, che sia la letteratura e la filosofia, che anzi presso le persone di sano intendimento debbe per questo ella salire in maggior grado di stima e di riputazione. Imperocchè tra'suoi avversarj pressochè niuno si può contare tra quelli, a'quali debbono le scienze il lor ingrandimento; che anzi si pregiano questi d'inchinarle riverenti l'onorata fronte. Nemici le sono per mal talento quelli, che per lo guasto lor talento nemici pure sono delle scienze e dell'arti; con questa differenza però, che riesce loro ben

presto di fare il male, che non intendono di fare contro il buon gusto e l'ottimo stato delle scienze, e che in vano si affaticano in quello, che contro la Religione intendono di fare, mentre sussiste essa, ed infranti cadono a'suoi piedi quegli strali, nè sente que'colpi, sotto cui scossi tosto rimangono ed abbattuti i più saldi lavori dell'ingegno umano. Alla Religione rimangono sempre uniti e gli eccellenti spiriti, che la ragione hanno coltivata da vero, ed il più degli uomini, ne'quali il naturale senno non è stato ancora per male regolata istituzione guasto e sconcertato.

Fu dunque savissima e ben degna d'un vero Legislatore della filosofia, quale viene a buona equità celebrato il Bacone, quella sentenza di lui, confermata vieppiù dall'esperienza de'secoli a lui posteriori, che può bene un leggero gusto e come un superficiale saggio di filosofia, rendere gli uomini inchinevoli alla licenza del pensare ed all'incredulità; ma che una soda e profonda cognizione e'l metodico studio di quella nobilissima scienza ha tosto forza di ritrargli alla Religione. E certamente, se vorremo richiamare il pensiero a quegl'Idoli distinti sopra dallo stesso Bacone, i quali col falso lor lume tolgono all'umana mente il conoscimento del vero, sarà facile il vedere, qualmente una superficiale coltura non solo non vale a rimuoverli, o diminuirne la forza; ma che per l'opposto li moltiplica e più ingannevoli ne rende le illusioni.

TRE PRINCIPJ

Delle umane illusioni, e degli errori.

Siamo, siccome uomini, soggetti ad errare, perchè siamo troppo pronti a formare i nostri giudizj su nozioni non bastevolmente determinate e riconosciute. E di questa prontezza tre sono le principali cagioni, la naturale impazienza della mente umana, a cui rincresce la stentata e nojosa applicazione di un lento, circospetto e lungo esame: la naturale presunzione, per cui ci diamo facilmente a credere, che, quanto sappiamo, basti, perchè possiamo sicuramente giudicare delle cose stesse, che non sappiamo; e l'affetto, il quale in due maniere ci inganna; o perchè facilmente ci persuadiamo esser vero ciò, che noi desideriamo; mentre,

il giudizio non essendo altro, che l'acquetamento dello spirito ad una proposta, troppo è naturale, ch'egli s'acquieti in ciò, che gli piace: senza che la concordia della persuasione coll affetto toglie ogni ansietà allo spirito ed il pone in placida quiete: nell'altra maniera siamo ingannati dall'affetto, quando avviene, che, sebbene, considerando le cose in se stesse, non siamo più propensi per l'una parte, che per l'altra; ci pare nondimeno, che giudicando più a favore dell'una, che dell' altra parte, siamo per averne maggior plauso e riputazione.

§. I.

Influenza dell'affetto ne'giudizj, che si portano della Religione.

Ora venendo al particolare della Religione, esaminiamo colla maggior brevità, che far si potrà, se gl'increduli, che della nostra credenza si ridono e ne rimproverano tutti gl'inganni della prevenzione e di una sciocca credulità, non sono essi più, che noi, esposti ad ogni sorta di ree e fallaci impressioni.

Nel giudicar della Religione non si può escludere l'affetto ad essa favorevole, o avverso.

E per dire in prima dell'affetto, che in guisa di vetro, che obbliquamente riceve le immagini delle cose, quelle altera più d'ogni altra cagione e le sparge di fallaci colori e lusinghieri, non occorre, che gl'increduli si pensino di voler dar ad intendere al mondo, che niun luogo hanno essi dato alla passione ed all'affetto nell'esame, che si sono proposti di fare della Religione, e nel giudizio, che ne hanno portato in seguito: che questo al certo nol persuaderanno mai a chiunque abbia un poco di conoscenza e di pratica del cuore umano, nè sia del tutto privo di senso, e di accorgimento. Troppo maggiori sono e presenti e premurosi gl'interessi, che l'uomo richiamano del continuo al pensiero della Religione. perchè egli possa o dimenticarla del tutto, o riguardarla con tranquillità e indifferenza. Troppo naturale per l'una parte è in noi il timore della morte, troppo vivo l'amor della libertà. La Religione per altra parte prescrive una regola di vita non dura, ma severa, ed allo spirito richiamando di continuo la trista ricordazione del punto estremo, in quello gli addita una futura

eternità, e nello stesso tempo, che promette grandiose ricompense alla virtù, minacciosa si mostra ed inesorabile contro il vizio. A questa vista non può a meno, che non si destino e tutti vivamente non si commuovano gli affetti dell' uomo. E perciò non può essere, che nel voler giudicare della Religione non intervenga qualche affetto o favorevole, che inchini ad abbracciarla come vera, o avverso, che muova a rigettarla come falsa. Giacchè dunque non possiamo in quest'esame e nel giudizio, che viene appresso, spogliarci d'ogni affetto, consideriamo, da qual principio può farsi l'affetto alla Religione o favorevole, o avverso.

L'amor dell'onesto veste la Religione della sembianza d'un bene onesto, utile, e dilettevole.

Qualunque uomo vive persuaso della bellezza ed onestà intrinseca della virtù, che non estima cosa per se stessa moralmente indifferente il tradire un amico per un qualche progetto di ambizione, il violare la fede, calunniare il rivale, adulare il potente, ed altre sì fatte cose, quegli dee per necessità essere inchinevole alla Religione. Imperocchè verso lui veste la Religione il carattere di un bene utile, onesto e dilettevole. L' utilità è manifesta in questo, che la Religione gli porge la speranza di acquistare colla pratica della virtù un premio grandissimo e proporzionato, anzi superiore di gran lunga alla fatica, ch'egli dee tollerare, resistendo agli importuni assalti della cupidigia, per praticarla costantemente. Per questo stesso poi, che la Religione apporta premio alla virtù, castigo al vizio, risplende in essa l'idea della giustizia, e per conseguenza l' onestà della virtù. Sicchè la Religione coll'incitare gli uomini colla considerazione del proprio utile loro alla virtù, veste essa per ciò stesso l' onorata forma della giustizia e della virtù. E' finalmente la Religion dilettevole, perchè alla bellezza della virtù aggiugne sodezza e stabilità. E' in vero la virtù amabile per se stessa: *virtus etiam in hoste posita delectat.* Ma non basta la vaghezza di quella per fare l' uomo compiutamente felice. I bisogni del corpo, gli affari della società, le cupidigie gli appresentano altri diletti, de'quali è pure assai rincrescevole doversi privare del continuo, ed a' quali non si può talvolta soddisfare senza dipartirsi dalla virtù. Allora poca forza può aver la bellezza di essa, per ritenere un animo sollecitato a seguire altri diletti per l'amore, che lo spinge alla felicità. Ma venendo la Religione a strignersi colla virtù, rende buona quella, che sola era bella (*Ved. in fine la Nota* 7.), e fa, che l' amore stesso

della felicità da'disonesti diletti ritragga l animo alla virtù, aiccome ad un mezzo necessario e sicuro per ottenerla, e l empie di questo giocondissimo pensiero, che non può la beatitudine andar disgiunta dalla perfezione dell'uomo, e che la via per giugnere alla felicità si è lo incamminarsi in questa vita per la strada della virtù alla perfezione.

Dall'affetto alla virtù nasce l' affetto alla Religione.

Per la qual cosa saggiamente Platone in quel suo bellissimo Dialogo intitolato il Fedone, in cui pare, ch' egli siasi proposto di lasciare espresse al vivo l' interne bellezze dell anima di Socrate, ed isvelare la maravigliosa sapienza di lui, e la vera idea esporre del suo filosofare, mostra chiaramente, come dal grande amor per la virtù e la giustizia nacque in lui un affetto vivissimo verso la Religione, che il sospinse a rintracciarla del continuo con ogni studio; nella quale investigazione gli riuscì di rinvenire molte cose conformi al vero, cioè di penetrare i veri e saldi fondamenti della Religion naturale, di riconoscere l'insufficienza di questa e 'l bisogno, che hanno gli uomini d'esser come istoricamente instrutti delle cose alla Religione appartenenti; di far nella Religion popolare de' Greci un sagace opportuno discernimento tra le circostanze favolose di certi racconti, circostanze introdotte da' Poeti per vaghezza di piacere, da' Legislatori per fini politici, dalla superstizione e leggerezza del popolo, e tra il fondo e la sostanza de'racconti stessi, su'quali era fondata la Religion popolare; i quali, siccome di loro natura convenientissimi, poteano esser venuti da qualche antica tradizione, vera nella aua origine, deturpata in progresso di tempo: finalmenre riguardo alle cose necessarie da sapersi, ed a cui pure non può l'umana intelligenza giugnere per se stessa, mostra Socrate un vivo desiderio, anzi sembra presagire, che siano per esserne gli uomini con una qualche Divina parola, o manifestazione accertati.

Sentimenti di Socrate sulle verità fondamentali della Religione.

Socrate adunque, disputando in quel Dialogo in favor dell'immortalità dell'animo, ne apporta ragioni, le quali, se non sono dimostrativamente concludenti, sono però tali, che, purgate di certe false nozioni e ridotte a'loro veri principj, possono diventare più che verisimili; e di quelle appagatosi, soggiugne per maggior confermazione (*Fedone, trad. di Dardi Bembo p.* 125.), *che, se la morte fosse scioglimento del tutto, per certo farebbono i malvagi guadagno, liberandosi coll animo e dal corpo e dalla malvagità loro. Ma ora parendo, che l'anima sia immortale,*

non resterà da' mali scampo niuno, nè salute, se non che la si faccia ottima e prudentissima: conciossiachè non porti l'anima seco, andando agli inferi, fuorchè l'ammaestramento e l'educazione. Si fa quindi a riportare le tradizioni della Religion popolare, nelle quali però sotto le invenzioni de' Poeti si possono ravvisare i primi lineamenti del vero, che loro servì di fondamento intorno alle particolarità dello stato futuro delle anime, raccogliendo le cose più conformi al buon senso, e trapassando le più grossolane superstiziose opinioni credute dal volgo. Ma veggendo, che rispetto alle particolarità, ch'egli stesso riporta, non può la ragione per se sola portarne sicuro e fermo giudizio, avverte, che in vero non debbe un uomo di sana mente affermare, che *queste cose al tutto se ne stiano così, come le ha discorse*; ma pur tenendo per certi i premj e le pene della vita avvenire, conclude, che si ha da stimare, che o quelle siano, o altre a quelle consimili ed equivalenti sì intorno agli animi nostri in se stessi, e sì rispetto alle loro abitazioni. E per questa cagione con maravigliosa efficacia riaccende negli animi de' suoi amici e fedeli discepoli quella speranza, ond' egli era tutto acceso, e che dolce gli rendea e soave l'aspetto della vicina morte, che debba per quella far passaggio ad uno stato di felicità chiunque avrà dispregiati i piaceri del corpo, e quegli avrà seguito studiosamente, che apporta l'addottrinamento dell'animo, proccurando di adornarlo non con ornamenti stranieri, ma cogli ornamenti propri di lui, colla temperanza, colla giustizia, colla fortezza, colla liberalità, colla verità.

Argomenti della ferma persuasione di Socrate intorno alla futura felicità de' buoni.

Ed è ben degna d'osservazione in questo luogo l'altra persuasione, in cui vivea Socrate, della futura felicità degli uomini giusti: conciossiachè per quella fermo e costante resistette alle dolci premure, colle quali si sforzavano i suoi amici di persuadergli a non rifiutare que' compensi, che gli suggerivano per isfuggire la morte. Per togliere alla sua resistenza la taccia di ostinazione, quale potea sembrare, e di disprezzo delle loro generose offerte, anzi che sembrar costanza e magnanimità, si giustifica col dire, che, se non avesse stimato di dovere andare agli Dei buoni e saggi, poscia agli uomini morti, di questi migliori, che quì sono, cosa ingiusta creduto avrebbe di fare, non isdegnandosi contro la morte. Ed è ben da osservare la cauta di lui circospezione in questo giudizio: imperocchè a quegli uomini mi-

gliori dice solo, che ha speranza di andargli a ritrovare, ma che non ardisce di affermarlo: Laddove, rispetto agli Dei saggi e buoni, mostra più ferma e più sicura credenza, e positivamente dice di averlo per vero, quanto altra cosa tenesse egli per vera. Onde se non vogliamo confondere il prudente Socratico metodo nella ricerca del vero colla stolta universale dubitazione degli Acatalettici, il che non parve a Cicerone informatissimo delle sentenze Accademiche, di dover fare, dovremo con ogni certezza concludere, che, se Socrate non tenne per avventura l'immortalità dell'anime in conto d'una verità dimostrata con piena evidenza, non tralasciò di abbracciarla e di prestarle quel consentimento, che nelle cose spettanti al regolamento della vita si debbe ad una cosa sommamente probabile, e che basta per quietar l'animo e renderlo certo moralmente.

Eccellente regola di Socrate per la condotta dello spirito nella ricerca della Religione.

Socrate avrà senza dubbio fatto uso della eccellente regola, ch'egli diede agli altri, e che fu da Platone registrata in questo stesso Dialogo intorno all'investigazione di sì fatte cose, cioè ch'egli è di uomo soverchiamente trascurato il non volerne indagare la verità ad ogni modo col porvi tutto lo studio, ed il cessare dalla ricerca, innanzi che tutto sia stato diligentemente disaminato, e siasi l'animo acquietato appieno: Essendochè in questa investigazione conviene ad ogni modo fare delle due cose l'una, o apprendere e ritrovare, come egli si stia; o, se ciò è impossibile, appigliarsi alla ragione migliore e più forte, e sopra questa, quasi sopra una tavola, passare questo tempestoso mare: se pure non avviene, che possiamo trovarne una più sicura ancora e più ferma, quale una qualche Divina parola, perchè su di essa, come sopra nave, che non teme i perigli, trapassiamo felicemente le procelle di questa vita. Ecco per tanto come in Socrate la virtù sospigne l'animo ad abbracciarsi alla Religione, o per dir meglio, la virtù stessa cerca di strignersi alla Religione per averne, quasi edera dalla robusta quercia, sostegno e stabilità. Dalla sola Religione può la virtù trarre armi valevoli a ripararsi dall'insidie del vizio, ed a ributtare gl'insulti delle cupidigie, perchè la Religione è il solo mezzo, per cui l'amor della virtù fa parte dell'amor di se stesso: Laonde da lei sola può l'uomo giusto ricevere consolazione nelle disgrazie, conforto nell'avversità, fermezza ne' pericoli, costanza contro le lusinghe de' piaceri, fortezza contro l'impeto dell'adirate pas-

sioni, pazienza nel tollerare l'ingiurie, magnanimità nel perdonare le offese.

L'Ateo di Bayle dovrebbe disperarsi per la mancanza della Religione.

Per questo dovrebbe il fantastico Ateo di Bayle disperarsi nel veder la sua virtù tutta doversi reggere sopra se stessa. Si fa pur sentire al cuore di lui questa voce della natura, la quale quanto abbia di forza, il dimostra il gran numero de' Settatori, che acquistò ad Epicuro, ch' egli è pure uno stato miserabile il dover sempre mai contrastare col proprio genio, il reprimere senza intermissione appetiti sempre rinascenti e sempre vigorosi egualmente; il rifiutare profferte ampissime; l'esporsi a gravissime disgrazie; sostener talvolta l' infamia ed i castighi dovuti all' ingiustizia: e tutto ciò, per seguire costante una virtù, che altro non ha di bene, che la bellezza dell'aspetto; che non fa sperare altro premio, che la propria approvazione, che dà a se stessa, e che, dopo aver durato per tutto il corso della vita ne'travagli e negli affanni, dee finire colla vita stessa e perire in un totale annientamento. Chi potrà negare, che tali riflessi non sieno valevoli a turbare almeno talvolta l'animo di quell'Ateo, che non è più, che uomo. Nella qual turbazione quanto egli non dovrebbe e confortarsi e ricrearsi, quando venisse a penetrare nella sua mente, quale raggio di nuova ed insolita luce, questo lietissimo pensiere, che quella virtù e quell'onestà, della cui vaghezza egli si compiace, ben lungi dal ripugnare alla felicità, è la sola via, che può condurlo a quella, che vi ha un Supremo Dio giustissimo e provvidentissimo, amator della virtù, a cui sono cari quelli, che la professano; che però non avrà da finire colla vita la virtù; ma che in altro stato riceverà il compimento e la perfezione nell'unione dell'animo a quel Dio Supremo, magnifico rimuneratore dell'opere giuste e sante, e severo punitore della colpa e del vizio.

Suppongasi con Platone (Dial. 2. delle leggi) il perfetto giusto, ma riputato ingiusto per tutta la sua vita, e l'uomo ingiustissimo, ma riputato giusto; questo colmo di premj e di onori; quello straziato, battuto, tormentato, legato, senza che nè per l'infamia, nè per le cose, che la seguono, si rimuova dal suo proposito, e l'uno e l'altro in tale stato pervengano all'ultimo; lascio, che giudichi il naturale senso, quale dei due si ha da giudicare più fortunato e beato, se per l'uno e per l'altro la morte non è altro, che un placido sonno e perpetuo. Eppure l'Ateo di Bayle,

che ama la virtù per la sua nativa bellezza, nè si contenta solo di vestirne l'immagine e di mandare innanzi come una cert'ombra di giustizia, per procacciarsi il favore degli altri, dovrebbe, se il caso fosse possibile, appigliarsi al primo stato, anzi che al secondo, ed a ciò fare dee al certo esser disposto ogni uomo veramente onesto: posta la qual cosa, vorrei, che dicessero gl' increduli, se pensano, che l'amor di se stesso potesse rimaner pago della felicità, che può apportare la virtù sola senza appoggio alcuno della Religione in un caso di vita sì dolente e miserabile. Dal che si può manifestamente comprendere, come dall' affetto per la virtù nasce l'affetto verso la Religione, o per dir meglio, come lo stesso naturale amor della propria felicità rivolge alla Religione quell' affetto, che prima vien conceputo per la conoscenza del giusto e dell'onesto.

Se l' onestà non è nome vano, neppure è cosa vana la Religione.

Ora perchè si potesse dalla fermezza della virtù concludere la stabilità della Religione, si potrebbe dimostrare facilmente, se quì stesse bene il farlo, una verità già dichiarata in gran parte da Cicerone, che senza una eterna legge derivante da una mente sapientissima, ordinatrice di tutte le cose ad un fine ottimo, o sia alla loro natura convenientissimo, non può aver luogo la legge naturale, sopra cui si fonda l'intrinseca essenzial distinzione del giusto e dello ingiusto, dell'onesto e del turpe. Ma pure, volendosi lasciare, che questa potesse in alcun modo sussistere senza quella, ne seguirebbe, egli è vero, che la sola conosciuta distinzione tra il giusto e l' ingiusto non sarebbe una verità puramente speculativa, ma una verità pratica e valevole ad imporre una vera e propriamente detta obbligazione di seguire il giusto e l'onesto, ed astenersi dall'ingiusto e dal disonesto. Ed io ne voglio apportare queste due ragioni. La prima, perchè posto che uno conosca esservi intrinseca differenza tra il giusto e l' ingiusto, tra la virtù ed il vizio, quegli dee per necessità riconoscere essere la giustizia e la virtù conforme alla ragione, ed apportare all'uomo una perfezione del tutto conveniente alla sua natura in quanto ragionevole; laddove la ingiustizia è difforme alla ragione, e vizia l'uomo. Ora non potendo l'uomo spegnere in se medesimo il naturale desiderio della sua propria perfezione ed eccellenza; nè questa potendo egli acquistare senza la virtù, è questa adunque connessa con un fine, che non può l'uomo non volere; onde vien egli costretto a doversi appiglia-

re alla virtù, qualora voglia efficacemente procacciarsi quella perfezione, alla quale sempre tende in generale. Secondo, il conoscere, quale verità specolativa, la bontà morale della virtù e la difformità del vizio, non è altro, che conoscere la prima essere conforme alla retta ragione, ed essere da quella discordante il vizio. Dal che segue, che la ragione non può a meno di approvare ciò, che si opera secondo la virtù, siccome cosa conforme a lei, e disapprovare il contrario. Ora la nozione e 'l sentimento dell'obbligazione, in quanto è questa distinta da una pura e mera *coazione*, che altro importa, se non questo interno senso, per cui l'uomo sente e conosce, che la cosa di cui si tratta, gli è moralmente necessaria per la sua necessaria connessione con un fine desiderato necessariamente; e che non può senza quella conseguire pienamente; e che di più è tale, che non può, non facendola, non condannare se medesimo e conoscersi degno di biasimo e di castigo? Questo certamente, e non altro, significa ciò, che s'intende per queste parole: *io debbo*, *sono obbligato di fare* una cosa (*Ved. la nota* 8. *in fine*). Dal che appare, che in questo proposito ebbe ragione Leibnizio di censurare il Puffendorf, la cui difesa avendo intrapreso il Barbeyrac, fece conoscere, ch'egli potea mostrare di disprezzare, ma che non avea forza di ribattere, e forse neppure di ben bene penetrare le sottigliezze e l'acume del filosofo aggressore.

Ma quantunque la sola conoscenza della legge naturale e della distinzione tra il giusto e l'ingiusto basti per imporre una vera e perfetta obbligazione di seguire il primo, e di fuggire il secondo; con tutto ciò, non intervenendo l'autorità e volontà di un Legislatore potente a premiare, ed a castigare, mancherebbe la natural legge di quella parte, che chiamasi *sanzione*, la quale si richiede, non per avvalorare il vincolo dell'obbligazione (*Ved. in fine la Nota* 9.), ma solo per arrecare motivi urgenti ed efficaci, pe' quali possa l'uomo sormontare gli appetiti, che il ritirano dalla osservanza della legge. Appare manifestamente dalle cose dette sopra, qualmente, per seguire inviolabilmente la virtù, l'uomo privo del sostegno e delle speranze della Religione sarebbe necessitato a contrastare ben mille volte coll'appetito della propria felicità, quando egli non potesse ritener la virtù e la giustizia, senza incontrare disgusti amarissimi, o senza privarsi di molti comodi e vantaggi, i quali non sono per

la felicità di questa vita indifferenti. Il che si ritroverà esser vero, qualunque idea si voglia formare chicchessia della sua propria felicità, massimamente se si riporrà questa, come pare più ragionevole (*Ved. not.* 10.), stando ne' limiti di questa vita, nel potere, e nella facoltà libera e non impedita di fare ciò, che aggrada in ogni punto. Ciò supposto, dal togliere la Religione segue irreparabilmente quest'inconveniente, che si troverebbe mille volte nella vita posto l'uomo in tale situazione, in cui dovrebbe abbracciare la giustizia, la fede, la onestà, perchè, conoscendole, come si suppone, conformi al dettame della retta ragione, non può a meno di non approvarle e riconoscerle, quali perfezioni alla natura di lui sommamente richieste e convenienti; e per altra parte dovrebbe nello stesso tempo preferire l'ingiusto al giusto, perchè ciò vedrebbe richiedersi dall'amore naturale della sua propria felicità. Laonde avverrebbe, che discordante sarebbesi il naturale appetito della felicità dall'appetito ugualmente naturale della propria perfezione, senza la quale pure non si può conseguire la felicità, perchè non può l'uomo vedersi mancante della perfezione conveniente alla sua natura senza noja, nè può volontariamente privarsene senza rimordimento. Vi sarebbe perciò, come ho toccato sopra, nella costituzione dell'uomo un contrasto incompatibile colla sapienza della natura, anzi un contrasto, che supporrebbe una reale contraddizione e ripugnanza, siccome a suo luogo nella seconda parte proccurerò di mostrarlo apertamente. Adunque nella ipotesi di quegli increduli, che mettono una distinzione reale tra il giusto e l'ingiusto, e che non riguardano, come cose per se stesse moralmente indifferenti, il rispettare con tenero amore il Padre, o ammazzarlo e straziarlo crudelmente; il tradire l'amico, o il serbare la fede data; il corrispondere con gratitudine ad un benefizio ricevuto, o contraccambiarlo col disprezzo del benefattore; differenza, che molti increduli mostrano di riconoscere; io dico, che la causa è vinta in favor della Religione, mentre non può stare, che l'uomo sia per una parte obbligato a seguire i dettami della giustizia, e dell'onestà, siccome è al certo obbligato, se v'ha giustizia e onestà; e sia per altra parte costretto nello stesso tempo a scuotere questa importuna obbligazione, e a dipartirsi dal retto e dal giusto per l'amore naturale ed insuperabile della propria felicità; al che sarebbe parimente costretto, se non vi fosse

Religione. Dunque se la probità, la fede, la giustizia, l'onestà, la virtù non sono vani nomi, non è la Religione una vana ombra; e se v'ha tra il giusto e l'ingiusto una differenza essenziale, che dia corpo e verità alla virtù, dee per la necessaria connessione delle cose aver la Religione un fondamento ugualmente fermo e stabile.

Naturale dipendenza della probità dalla Religione, conosciuta dal Secretario Fiorentino.

Questa naturale dipendenza della probità dalla Religione è stata perfettamente conosciuta da' Maestri di quell'arte, che le cose umane non riguarda, che come mezzi, che servir possono al governo delle città. Ha osservato uno de' più famosi tra que' Maestri ne' suoi discorsi sopra la prima decade di T. Livio (*L. 1. dis.* 18.), che, *come i buoni costumi, per mantenersi, hanno bisogno delle leggi; così le leggi, per osservarsi, hanno bisogno de' buoni costumi*. E quindi osserva e con molti esempj prova, quanto, per mantenere i buoni costumi nel popolo, e renderlo pieghevole all'osservanza delle leggi, importa il fare, che si mantenga in esso vivo e costante il rispetto dovuto alla Religione. Ben è vero, che quell'Autore, secondo che pare, la probità stessa e la Religione non per altro stimava, che per l'utilità, che può recare ad un Legislatore, per rendere gli uomini ubbidienti alle leggi, e far, che cotesta ubbidienza riesca non forzata, ma volonterosa, e per questo più ferma e più universale. Ma oltrechè sarebbe cosa troppo strana il pensare, che, essendo gli uomini per natura inclinati alla società, dovesse questa con tutto ciò dipendere da fantastiche illusioni, anzichè da' principj insinuati dalla natura, e da quelle aver la sua perfezione e la sua stabilità: oltrechè per chiunque stima, che illusioni siano la Religione e la probità, non v'ha ragion di affermare, che sia lodevole ciò, che comunemente si chiama virtù, e vituperevole ciò, che si dice vizio e scelleraggine; e però si contraddice apertamente lo stesso Scrittore (*Disc.* 19.) nell'affermare, che, *quanto sono laudabili i fondatori d'una Repubblica, o d' un Regno, tanto quelli d'una tirannide sono vituperabili*: oltre queste due considerazioni, si fa chiaro almanco e consta per le osservazioni di lui, che non può l'onestà del costume andar disgiunta dalla Religione; e che chiunque però stima, che l'onestà tutt'altro sia, che una cirimonia diretta a gettar polve negli occhi altrui, dee pensar lo stesso della Religione; e che in somma non si può apprezzar la virtù come buona, se non si accetta la Religion per vera.

Provata pertanto la necessaria connessione della virtù colla Religione, basterebbe il dimostrare l' intrinseca immutabile onestà di quella, perché per gli stessi argomenti rimanesse appieno assicurata la verità di questa. Ma ciò non intendo ancora io di fare al presente. Bastami avere accennato un argomento, che dee aver grandissima forza contro gl'increduli, che non si recano ad onore il saper dispregiare la virtù e l'onestà.

Sorgente dell' universale impressione degli uomini al culto di una Divinità, nella prenozione del giusto e dell' ingiusto.

Ed in questo ancora parmi avere indicato il vero fonte, onde sorge quell' universale impressione, per cui tutte le genti della terra si son vedute fin dalla più remota antichità, e si vedono anche al presente come per naturale istinto portate al culto di una Divinità. Ciò nasce da questo, che pure universale si vede essere, e come connaturale al genere umano un certo senso ed accorgimento morale, per cui, seguendo il naturale sentimento e le prime impressioni della ragione, tutti generalmente gli uomini, colti e barbari, dotti e zotici, buoni e rei, conoscono, che v'ha una differenza tra il giusto e l'ingiusto, e sono come da naturale istinto portati e commossi a odiare e detestare il tradimento, come cosa brutta, rea, scellerata; e costretti all'incontro, anzi per un soave allettamento tratti dolcemente ad approvare, lodare ed amare, come cose buone ed oneste, l'equità, la fede, la lealtà, la gratitudine, la beneficenza, la magnanimità. Cantisi pure dunque, quanto si vuole, il celebre verso (1): *Primus in orbe Deos, fecit timor*; che

(1) Il fulmine ed il tuono (dicono alquanti) col portare il terrore e lo spavento negli animi de' popoli hanno loro inspirato il superstizioso timore di una Divinità vendicatrice. Voglio concedere, che quegli spaventosi fenomeni abbiano fatto nascere l'idea di certi demonj, o genj aerei malefici, e che si compiacciono del male, che cagionano agli uomini: così gli ecclissi hanno fatto nascere presso la maggior parte de' popoli ignoranti l'idea di qualche drago, in atto di divorare la Luna. Ma io nego, che da cotali tremendi fenomeni abbia potuto nascere l'idea di una Divinità benefica e creatrice del mondo: non di una Divinità benefica, come si vede per l'esempio del drago, che gli ecclissi, fenomeni non meno terribili del tuono e del fulmine, hanno fatto immaginare alla ignoranza del volgo: non della creazione del mondo, il cui ordine totale non veggendosi soggetto ad alcuna sensibile alterazione, non ha potuto sembrare dipendente da quegli spiriti, o demonj, che il timore ha creato nella mente degli uomini, come autori degli sconvolgimenti, a cui soggiace l'atmosfera terrestre.

il timor non avrebbe giammai potuto creare gli Dei nella fantasia degli uomini, se non avesse già trovata la mente loro imbevuta delle nozioni del giusto e dell'ingiusto, per le quali conoscendo essi le loro scelleraggini, e condannandole internamente, e degne stimandole di vituperio e di castigo, cominciassero a provare i crudeli rimordimenti della macchiata coscienza. Nè questo timore eccitato dalla coscienza del delitto più oltre sarebbe proceduto, nè ad altro avrebbe potuto indurre gli uomini, che a cercare un compenso contro la vendetta degli altri uomini, nè mai avrebbe avuto forza di fare ideare un punitore in Cielo, se creduto non avessero, che l'iniquità è rea in se stessa, e non solo da fuggirsi, perchè viene dagli altri uomini castigata per lo male, che ne ricevono, e se a questa nozione morale del giusto e dell'ingiusto non andasse naturalmente unita la prenozione almeno confusa del Supremo Legislatore, il quale prima dell'Areopago e prima degli editti del Pretore ha segnato ed impresso con eterni caratteri e vivaci la legge, che vieta l'omicidio e 'l tradimento, e rende odiosa allo scellerato stesso la propria malvagità.

Argomenti di cotesta prenozione negli animi de' popoli più barbari.

Quindi è, che nella fierezza stessa de' Ciclopi, ne' quali si pretende da certuni, che Omero abbia voluto descrivere la prima età degli uomini, quando senza legge e senza costume non di altro faceano stima, che della robustezza e della violenza, Omero troppo miglior conoscitore della natura umana, ci mostra pure chiaramente impressi i primi lineamenti della forma e delle nozioni del giusto e dell'ingiusto, accoppiati coll'idea d'una suprema provvidenza, cui niun valore umano può resistere. Quando all'orrendo suono del Ciclope acciecato da Ulisse destati i compagni accorrono per ajutarlo, non gli dimostra chiaramente Omero tocchi di quel naturale sentimento di compassione e benignità, che porta gli uomini a sollevarsi gli uni gli altri, massime usando essi quella benignità per riguardo di quello, che per maggior fierezza vivea separato dal consorzio degli altri? E quando gli dimandano chi gli ha fatto ingiuria, non mostrano abbastanza, che sapeano l'ingiuria esser atto vituperevole; e nell'intendere da lui, che da *niuno* avea egli ricevuto il male, che lo affliggeva, ingannati dall'equivoco della parola, stimando, che niente rimanea loro da fare, onde poterlo ajutare, non cercano di consolarlo con questo religioso pensiero, che conviene soffrir con pazienza e rassegnazione i

mali, che da Dio ne sono mandati? L'istesso Ciclope il più fiero di tutti, in cui vien da Omero dipinto un animo crudele al sommo ed empio, non si vede pure tramandare dal puro petto una qualche scintilla di equità e di gratitudine nel volere ad Ulisse, in ricompensa del vino da lui ricevuto e bevuto con sommo gusto, concedere un maggiore spazio di vita, che a' suoi compagni?

Ed anche ne' nostri tempi sappiamo, che i popoli più barbari dell' Africa senza codici e leggi, ed il solo dettame dell'equità e della natura seguendo ne' loro giudizj, decidono le controversie e pronunciano sentenze così giuste, che meritamente sarebbono approvate e confermate da' nostri tribunali. E Voltaire medesimo, parlando pure di Maometto, riflette, ch'*egli in niente alterò la morale* (*Ved. in fine la nota* 11.), *la quale in fondo fu sempre la medesima presso tutti gli Uomini, che alcun Legislatore mai non ha corrotta*. Tanto è vero, che la morale non è lavoro di umana invenzione; ch'ella è fondata sul sentimento della natura, che precede la politica; e che solo ha potuto questa per mezzo d'opinioni destramente introdotte torcere alcune volte questo sentimento della diritta via, per piegarlo a secondare i suoi disegni.

Altro argomento preso da una sentenza del Secretario Fiorentino.

Ma senza ricercare altri argomenti, pei quali facilmente apparirebbe, che non da vane ed accidentali cagioni, ma da una qualche occulta naturale forza sono mossi gli uomini ad approvare il giusto e a condannare ed abominare l'ingiusto, un solo voglio, che mi vaglia in questo luogo, e questo il prendo da questa tesi dello Scrittore già riferito sopra de' discorsi sopra T. Livio, che *sanno rarissime volte gli uomini essere al tutto tristi, o al tutto buoni*. E' facile lo intendere, come, e perchè gli uomini rarissime volte pervengono alla somma eccellenza della virtù e della bontà.

L'uomo ama naturalmente di sapere, che vale a dire, di conoscere il vero (*Cic. de off. lib. 1.*); ma nell' infermità e debolezza degli umani giudizj non è maraviglia, che l'intelletto il più pronto ed avveduto talvolta manchi di prudenza, senza cui non vi ha perfetta virtù. Sente la ragione naturalmente la sua propria grandezza ed eccellenza, onde trae la sua origine la fortezza dell'animo e la magnanimità; ma neppure dee parere strano, che illanguidita per la lunga noja nel sopportare sì stanchi e soccomba la costanza del

cuore più generoso. E'pregio proprio dell'uomo il dilettarsi della proporzione, della convenienza, e simmetria, che si scorge negli stessi oggetti sensibili; e che si diletti perciò maggiormente di quella, che risplende nella compostezza e moderazione degli affetti nel tenore di una vita ordinata; pure l'impeto della passione ha spesse volte tanto di forza, che, veggendo l'animo ciò, che si conviene, ed approvandolo, segua il contrario. Finalmente i motivi suggeriti dal privato interesse possono indurre l'uomo a violare quella uguaglianza, che richiedesi dalla società, alla quale egli è per natura inchinevole. Niuna maraviglia però vi ha in questo, che, quantunque l'affetto umano naturalmente si dirizzi al bene, pochi uomini arrivino alla perfezione della bontà. Ma se questa morale bontà non è altro, che una chimera, parto della credulità de'popoli, e dello inganno di una scaltra politica; se non vi ha nel cuore umano alcun principio naturale, che il muova verso quella, ed a quella, come per naturale istinto, il richiami del continuo; qual difficoltà vi potrebbe mai essere in questo, che molti uomini sapessero essere perfettamente tristi? Che ritegno aver possono, o da qual ostacolo possono essere ritardati dal conseguire questa perfetta tristizia quelli, che sono persuasi, o vogliono esser persuasi della vanità del giusto, e dell'onesto, quando a praticare la perfetta tristizia sono dal proprio interesse invitati grandemente, ed hanno tutto il comodo di praticarla, ed il possono fare senza pericolo e con sommo vantaggio? Eppure nol sanno fare, e nol seppe fare in una tale occasione l'uomo di perduta coscienza, il cui esempio vien portato a questo proposito dal citato Scrittore. Il che non so, con quanta ragione attribuisca egli a viltà di animo, ove niun pericolo apparendo, ma guadagno e impunità, niuna cagion vi era di mostrar questa viltà, la quale negli uomini insolenti allora solamente apparisce, quando lor cominciano a mancar le forze. Ma questi medesimi uomini, che più si studiano di essere onorevolmente tristi, come parla lo Scrittore, sono vinti talora, e come sorpresi dalla bontà della natura, che li richiama e li riconduce al bene. Perlocchè quando non abbiano l'animo inteso attualmente alle loro malvagità, e non istiano sopra di se, come in guardia contro i sentimenti della natura, in que'fortunati momenti di distrazione si vede pure, che ripiglia la natura i suoi diritti, e fa, che l'uomo si ritrovi nell'uomo.

Si può adunque facilmente comprendere per le cose fin'ora dette, siccome ha la natura impresso nell'uomo quasi un morale senso ed accorgimento del giusto e dell'ingiusto (*Ved. not.* 12. *in fine*), e come da questo unito al sentimento della propria dipendenza e del proprio difetto destata l'umana ragione si promuove innanzi e si apre naturalmente a ricevere, o a formare la nozione di una mente superiore, ordinatrice di tutte le cose, che richiede dagli uomini la giustizia, e ch'è potente a premiar la virtù ed a castigare il vizio. Per la qual cosa non so di qual peso sarà presso le persone di sano intendimento l'eccezione, che sogliono dare gl'increduli all'universale persuasione degli uomini e massimamente dell'ignaro volgo sul fatto della Religione. Imperocchè, veggendo essi, che non ha il popolo argomenti evidenti della sua credenza, da ciò concludono, che il popolo crede senza sapere il perchè, e quella universale impressione, che muove tutti generalmente gli uomini al culto d'un Dio, attribuiscono a vanità e a leggerezza della moltitudine. Il qual discorso quanto sia concludente, potrà facilmente apparire, trasportandolo nel caso perfettamente simile ed omogeneo della differenza, che tutti generalmente gli uomini fanno tra il giusto e l'ingiusto. Dunque perchè il volgo non ha le dimostrazioni metafisiche di cotesta differenza, dovrà tacciarsi di sciocca credulità la persuasione comune, in cui vivono gli uomini, esser cosa giusta il dare a ciascuno il suo, ingiusta il depredare le sostanze altrui? O perchè si creda il popolo ben fondato a non estimare cosa indifferente ammazzare il Padre, o rispettarlo; tradire l'amico, o non abusare del secreto; pagar d'ingratitudine un benefizio, o usare liberalità verso chi ha offeso? Si vorrà, che prima vada ad imparare in Grozio, o Puffendorf i principj del jus naturale? e sarà temerario chi prima d'avergli studiato, ardirà giudicare, che l'ingratitudine è una disonesta cosa e vituperevole, onesta e lodevole la fede e la lealtà? Quante cose, la cui verità risalta sì vivamente agli occhi, e penetra con tal forza il senso comune, che si sa di poter loro acconsentire senza pericolo di errare, conturtochè non sappia l'intelletto spiegarne distinta la ragione? Dividasi un quadrato con una retta tirata da un angolo all'altro, e pongasi sotto l'occhio di qualsivoglia uomo. Questi, benchè nulla intendente di geometria, per poco d'intelligenza, che abbia, conoscerà, che quella diagonale deb-

Vana eccezione, che danno gl'increduli alla fede, che prestano il più degli uomini alla Religione.

be dividere il quadrato in due parti uguali, ed obbligandolo a ragionarvi sopra, darà indizj manifesti, che egli scorge questa uguaglianza de' triangoli nella uguaglianza de' lati, che sono da una parte e dall'altra della diagonale, su cui anche similmente si appoggiano: e si vedrà, che solo gli manca il sapere ordinare le sue idee in modo, che ne risulti una evidente dimostrazione formata secondo le regole.

Non è dunque acciecato il popolo, nè temerario, quando consentendo ad un sentimento suggeritogli dalla natura, ed a certe idee di convenienza, che apprende vivamente, non dubita di approvare la bontà della virtù, e di acconsentire alla necessità di una Religione. Loda meritamente Orazio (*Sat.* 4.) il saggio avvedimento del suo buon Padre, quando per ammaestrarlo gli facea ravvisare ne' disordini, che porta seco il vizio, la necessità di appigliarsi alla virtù, aspettando, che venisse il tempo, in cui nelle scuole de' Filosofi apparasse le ragioni, per le quali si ha da eleggere la virtù e da fuggire il vizio. Ecco a questo proposito il pensiero d'uno de' più valent'uomini di questo secolo, nel cominciare di una gravissima orazione recitata in una celebre società „. Nobile ed antica quistione, dice egli, fu sempre „ mai ed è tuttavia tra' filosofi, se l'uomo per la sola sua „ naturale inclinazione sia portato a bramare la compagnia „ degli altri uomini, ovvero, se solamente di se medesimo „ innamorato e d'altrui invidioso e molesto, goda della so„ litudine e della contenzione e della rapina. Io confesso, „ che, essendo avvezzo a sciogliere i dubbj, che mi si pre„ sentano colla sperimentale osservazione, mi sento costret„ to a riconoscere nel cuore umano un certo senso di be„ nevolenza, dal qual dipende il diletto, che noi veggiamo, „ che la maggior parte ha nel giovare altrui, ove il proprio „ interesse non s'interponga. „ Dal che nasce, secondo lui „ la naturale forza, che senz'altro motivo conduce l'uo„ mo a proccurare il bene di molti da lui nemmen cono„ sciuti, e la cui gratitudine ei non ispira talora „.

Naturali sentimenti, provati per la sperimentale osservazione.

Basta questa sperimentale osservazione al penetrante riflesso di un gran Filosofo, per trarne un argomento concludente della esistenza e naturalezza di quella forza, che muove l'uomo a proccurare il bene dell'uomo: ma questa stessa sperimentale osservazione si fonda sulla prova, che fa ciascuno in se stesso, di quella forza; perchè dunque non dovrà questa prova, che fanno gli uomini del volgo, di

Tutti gli uomini hanno in se quello sperimento, che basta per accertarli, sebben non facciano su di esso una riflessa osservazione.

quell' interno sentimento, che li porta ad approvare la virtù e a detestare il vizio ed a riconoscere in seguito la convenienza e necessità di una Religione, perchè, dico, non dovrà questa prova, di cui sono consapevoli a loro medesimi, poterli accertare pienamente dell'esistenza di questo naturale sentimento in loro medesimi, ed in conseguenza della verità di ciò, a cui si porta questo naturale sentimento? Comuttochè non sappiano da questa prova trarre que' riflessi, che si richiedono, perchè ne risulti un discorso concludente, e che appaghi l' intelletto, che ricerca le ragioni delle cose.

Carattere di falsità ne' sistemi di fisica, applicabile a' sistemi di morale.

E quì riguardo a que' varj sistemi di morale, ne' quali si è presa tanto di licenza la bizzarria, o la sottigliezza de' filosofi, parmi poter dire, che siccome nella fisica que' principj soli a buona equità si accettano per veri, da' quali si deduce ciò, che l'esperienza mostra esser vero, ed i più sottili ed ingegnosi sistemi con tutta ragione vengono ributtati, qualora da essi seguono conclusioni contrarie alle cose che la esperienza dimostra esser vere; così appunto, riguardo a' principj della morale, quelli si hanno da riputare saldi e ben fondati, i quali fanno conoscere, perchè sia vero ciò che il naturale sentimento sparso universalmente negli uomini approva come vero; e que' sistemi all' incontro, quantunque ingegnosi siano, si hanno da rigettare come falsi, i quali per via di sottigliezze vogliono far comparire fallace il senso comune, pretendendo di dimostrare false quelle nozioni genetali, che il senso comune approva per vere.

Non è dunque punto difforme alla retta e sana ragione quell'affetto, che rende gli uomini universalmente propensi a pensar bene della Religione; conciossiachè a chi ama la virtù e la segue, è la Religion desiderabile sommamente; e chiunque, anche non praticandola, vive persuaso della morale intrinseca differenza del giusto e dell' ingiusto, non può a meno di non essere vivamente commosso dalla convenienza, che si scorge in questo, che sia la giustizia ricompensata, punita l' iniquità; il che di rado accaderebbe, o a caso, se sicure non fossero le promesse e le minaccie della Religione.

Quale forza d' impeto si richieda nell'incredulo per rigettar la Religione, e da che possa nascere.

Ma è molto diverso il caso dell' incredulo. Per negar, com'ei fa, la Religione, egli non debbe temer di farsi contro alla comune approvazione del genere umano in cosa di sentimento e di pratica; di contrastare coll' interno senso,

che muove gli uomini a cotesto generale consenso; di non curare gli argomenti portati in favore della Religione da tanti eccellenti Scrittori; di torcere l'occhio dalla convenienza, che passa tra la Religione e la virtù, ed anche di rigettare e dispregiare la stessa onestà della virtù. Non poco coraggio ed impeto ci vuole a poter tanto; e se non nasce il coraggio da una chiarissima dimostrazione e rigorosa al pari delle geometriche, della falsità della Religione, un impeto tanto inconsiderato non può nascere, che da gagliardo affetto, che renda la Religione odiosa al sommo. Ma può forse la Religione presentare odioso l'aspetto, fuor solo a chi oltremodo voglioso di una smoderata libertà, vorrebbe pure accoppiare la licenza del peccare colla sicurezza della impunità? Nè vale contro questo il portare gli esempli di quegli increduli, che hanno menata una vita onesta e leale. Concedo, che a molti increduli non si possono rimproverar vizj grossolani e patenti. Ma questo non basta per soddisfare ai doveri della virtù: condanna questa i segreti movimenti d'un odio interno; dell'invidia; del piacere, che si sente nel vedere abbassato un inimico: di certe mormorazioni, che non fanno specie presso gli uomini del mondo, eppure sono altrui ingiuriose; del divagamento degli sguardi e de'pensieri su di oggetti valevoli ad eccitare non onesti diletti.

Cosa si debba pensar della virtù degl' increduli.

Questi occulti ed altri simili depravati affetti, da'quali è difficilissimo il guardarsi ad ogni punto, non trasparendo al di fuori, non vagliono ad oscurare la fama della virtù, ma bensì a macchiarne l'interna bellezza, e di tutto ciò, che in qualunque maniera offende la virtù, chiede la Religione colla voce della coscienza severo conto ed inesorabile. Questo è il duro e pesante giogo, che rende odiosa ed acerba la ricordanza della Religione a chiunque ama sovercchiamente la sua libertà, l'amor della quale è tanto delicato e geloso, che in chi è di già per genio disposto ad una qualsivoglia cosa, basta per irritarlo, l'intimazione, o l'aspetto di una legge, per cui debba fare ciò, che spontaneamente disponeasi di voler fare. Onde non è da stupirsi, che a certi uomini, benchè per propria elezione, disposti a non voler uscire da' limiti della ragione e dell'onestà, pure dispiaccia grandemente il pensare, che in questo non hanno soltanto da riguardare il proprio arbitrio, ma l'immutabile obbligazione imposta da una legge superiore, il cui freno si

vuole soffrire pazientemente, senza che sia in poter dell'uomo il ritenere, o allentarne le redini a suo talento.

Desiderio dell'impunità del vizio, sorgente dell'affetto avverso alla Religione.

Ma perchè affaticarci a voler con ricercate ragioni far palese ciò, che gl' increduli stessi con tutta sincerità confessano apertamente e di buona voglia? Qual cagione mosse Lucrezio a tributare ad Epicuro gli onori, che Epicuro tolse alla Divinità, se non questa, ch'egli insegnò il primo agli uomini a quietare colla speranza del futuro annientamento i crudeli rimorsi della rea coscienza; a non paventare le minaccie della Religione; a scuotere il funesto pensiero di que'supplizj, che l'uomo consapevole a se stesso de'suoi misfatti, tanto più teme, che gli siano in un'altra vita apparecchiati, quanto più conosce e sente di averli meritati.

In vita, in vita
„ Si patisce da noi ciascun tormento,
„ Che l'anima cruciar nel basso inferno
„ Credon gli sciocchi. Tantalo infelice
„ Non teme il grave, ed imminente sasso,
„ Come fama di lui parla, e ragiona;
„ Ma ben sono i mortali in vita oppressi
„ Dal timor degli Dei cieco, e bugiardo,
„ E paventan ognor quella caduta
„ Che lor la sorte appresta . . . . . .
„ . . . . . la tema in vita
„ Delle pene dovute a'gran misfatti
„ Gravemente n'affligge, e la severa
„ Penitenza del fallo . . . . . .
„ . . . . . pur di temer non resta
„ L'animo consapevole a se stesso
„ De'malvagi suoi fatti, e 'l cuore, e l'alma
„ Sì ne sferza, e ne stimola, e n'affligge,
„ Che nell'esser crudel Falari avanza.
„ Nè sa veder qual d'ogni male il fine
„ Sarebbe, e d'ogni pena; anzi paventa,
„ Che vieppiù dopo morte aspre e nojose
„ Non sian le sue miserie. Or quindi fassi
„ La vita degli sciocchi un vivo inferno.

Attendiamo pure adunque a viver lietamente; e purchè non offendiamo le leggi della Società, che ci potrebbe far dolenti e pentiti di qualche nostro bizzarro procedimento, se per procacciarci maggiori diletti, o comodi, altro non ci

vuole, che il violare occultamente le leggi della virtù e della onestà, questo facciamo pure con tutta franchezza, e lasciando, che si affliggano gli sciocchi della penitenza del fallo, noi rendiamo grazie ad Epicuro, che ci ha insegnato a non temer *le pene dovute a' gran misfatti*; e godiamo con pace e tranquillità de' frutti della nostra scelleraggine. Chi potrebbe non temere un Dio provvido e vegliante, che tutto sa, che tutto pesa, e vuole, che di tutto gli si renda conto. Ma grazie di nuovo ad Epicuro: è rimosso dal nostro capo questo importuno riguardatore, e possiamo vivere senza sospetto (Cic. de nat. Deor. lib. 1.): *His timoribus ab Epicuro soluti, et in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus nec fingere sibi ullam molestiam, nec alteri quaerere.* Così pure uno spiritoso moderno (Pensées Philosophiques art. 9.): *Si viverebbe*, dice, *molto tranquillamente in questo mondo, se si fosse ben sicuro, che non si ha da temer nulla nell'altro. Il pensiero, che non v'ha alcun Dio, mai spaventò alcuno; ma ben ch'Egli vi sia, quale si dipinge, cioé severo punitore del vizio.*

Ecco onde nasce in molti uomini l'affetto avverso alla Religione, per cui unicamente si muovono a rigettarla come falsa. Ed è maravigliosa cosa il vedere, come in questo cercano alquanto di stordirsi, per potersi acquietare, gridando alto e stimando, che la veemenza dell'affetto, con cui la combattono, debba supplire al mancamento delle ragioni, oppure volendo, che l'animo occupato tutto da quell'affetto non s'accorga, ch'egli non è convinto, ma solo commosso contro la Religione.

Ma se sciocco è il volgo, come pensano gl' increduli, perchè più dall'affetto mosso consente alla Religione, che illuminato per ragione; chi può negare, che non abbia l'incredulo tutto il merito di esser in quello annoverato, quando in vista di tante ragioni almeno probabili (1), che favoriscono la Religione senza prova convincente del contrario, pure vuole giudicare, che non vi ha Religione, sebbene in verità Egli nol sappia, e, per secondare un affetto sregola-

(1) Le prove della Religione sono certissime; ma mi contento in questo luogo di proporle come semplicemente probabili; perchè non potendo l'incredulo negar, che tali almeno siano, ciò basta per manifestare la stravaganza del suo pensare.

to, non teme d'incontrare il pericolo, che gli sovrasta, quando avvenga, che siasi nel suo giudizio ingannato.

Irragionevolezza, conosciuta da Lucrezio, di chi depone il timor della Religione senza evidente prova della mortalità dell'anima.

Confessa Lucrezio non esser cosa nè ragionevole, nè possibile, che si deponga il timore, che arreca di necessità la considerazione di una vita avvenire, fino a tanto che conosciuta pienamente l'essenza dell'anima, si veda anche chiaramente, ch'ella debbe perire col corpo.

„ Tu stesso dall'orribili minacce
„ De' Poeti atterrito a i detti nostri
„ Di negar tenterai la fè dovuta
„ . . . . . .
„ Ed a ragion; che, se prescritto il fine
„ Vedesse l'uomo alle miserie sue,
„ Ben resister potrebbe alle minacce
„ Delle Religioni, e de' Poeti.
„ Ma come mai resister può? se ei teme
„ Dopo la morte aspri tormenti eterni,
„ Perchè dell'Alma è a lui l'essenza ignota;
„ S'ella sia nata, od a chi nasca, infusa;
„ E, se morendo il corpo, anch'ella muoja.

Prosontuosa fidanza di Lucrezio nell' imprendere a svelar la natura dell'anima.

E questa conoscenza promette egli con fidanza al suo amico Memmio.

„ Or sì vano terror, sì cieche tenebre
„ Scuoter bisogna, e via scacciar dall'animo
„ Non co'bei rai del Sol, non già co' lucidi
„ Dardi del giorno a saettar poc'abili
„ Fuorchè l'ombre notturne, e i sogni pallidi;
„ Ma col mirar della natura, e intendere
„ L'ignote cause, e la velata immagine.
„ Tu, se di conseguir ciò brami, ascoltami.

A veder tanto di fidanza in cosa di sì gran momento, chi non crederebbe, che fosse per verità felicemente riuscito a Lucrezio, o al suo Maestro Epicuro

„ Di spezzar pria d'ogni altro i chiusi, e saldi
„ Chiostri, e le porte di natura aprire?

Ma per giusto disinganno di quelli, che troppo favorevole opinione portano delle ascose dottrine degli spiriti forti e de' maestri e promulgatori dell' incredulità e licenza del pensare, veggiamo, ove va finalmente a terminare, e su di qual base posi la ferma persuasione di Lucrezio, di poter altrui scoprire la natura dell'anima. Dopo che ha detto, che convien pur confessare *l'essenza dell'anima esser*

fatta di semi piccioli assai, mentre in fuggir dal corpo nulla toglie della sua gravità; che però non si dee credere, che semplice sia la natura di essa, poichè un sottile spirito misto con vapore caldo esala dal petto ai moribondi, il qual vapore trae seco l'aria; si crede egli ben fondato a pensar, che il fuoco, l'aria ed il vapore siano gli elementi, ch'entrano nella composizione dell'anima; onde dice:

„ or dunque omai
„ Della mente, e dell'alma abbiam trovato
„ Tre varie essenze.

Atomi del fuoco, quantunque sottili e mobili, non pòssono produrre secondo Lucrezio l'energia del pensare.

Ma oh gran forza della verità e della natura! Che giova aver separato, come per analisi, nel composto dell'anima questi tre ingredienti, queste tre nature, se queste nè separate, nè unite possono mai ricevere, o dare la facoltà di pensare? Se questa, non che dal vapore, o dall'aria, non si può estrarre nè anche dagli atomi sottilissimi, rotondi, ed al maggior segno puliti e mobilissimi, che il fuoco compongono secondo Lucrezio? Eppure così è. Gli atomi del fuoco, per essere più lisci, più piccioli, di più esatta sfericità, e più mobili, non per questo più s'accostano alla forza del pensare, nè maggior sembianza vestono d'un pensiero, nè maggior conformità hanno colla idea, che il pensiero appresenta di se stesso a se stesso: che però segue a dire Lucrezio di quelle tre nature, che

„ Non son bastanti a generare il senso:
„ Conciossiachè capir nostro intelletto
„ Non può giammai, come di questo alcuna
„ Basti a produrre i sensitivi moti,
„ Che a più cose applicar possan la mente.

Mostruoso accecamento di Lucrezio nel far consistere l'anima in atomi alquanto più lisci e tondi.

Svelateci dunque prestamente, o Lucrezio, l'essenza dell'anima, Voi, che avete promesso di mostrare appieno le cose occulte. Ma oh infelicità dell'uomo!

„ D'uopo fia dunque aggiugnere una quarta
„ Natura, e questa totalmente è priva
„ Di nome, nè di lei si trova al mondo
„ Più nobil cosa, o di più tondi semi.

Egregio ritrovato per verità! ciò, che non possono fare gli atomi del fuoco, il faranno questi semi, perchè un po' più tondi, che forman l'intima essenza dell'anima; e molto meglio siamo per conoscerne la natura, perchè sappiamo, che ella è priva di nome, e che, siccome niente

al mondo vi ha di più tondo; così niente vi ha di più nobile.

„ Spectatum admissi

Rientri un momento in se medesimo Lucrezio, e veda, se non si possono con tutta equità rivolgere contro lui que' rimproveri, ch'egli fa a certuni, i quali non si curavano delle ragioni sue, perchè senza quelle si mostravano di già bastevolmente persuasi della mortalità dell'anima; dicendo essi, che *ben sapeano, che l'essenza dell'anima* consiste nel sangue, e che non aveano bisogno alcuno delle ragioni *sue*; i quali per altro dice egli, che

Pittura fatta da Lucrezio di molti spiriti forti de' suoi tempi.

per ventosa, e vana
„ Ambizion di gloria, ed a capriccio
„ Van di quel millantàndosi, che poi
„ Non approvan per vero.

Per le quali cose si può molto bene intendere, siccome non iscorto da una chiara conoscenza del vero, la quale certamente gli mancava nel rivolgere per la mente quella sua quarta natura, si fece Lucrezio a combattere la Religione; ma incitato dal torto appetito, che nella vivezza di tanti suoi poetici tratti si manifesta di rimuovere le turbazioni e le inquietudini, colle quali la Religione non cessa mai di perseguitare le disordinate cupidigie. Ma il giudicar asseverantemente vero ciò, che nè si conosce, nè si può conoscere mai per vero in virtù di un qualunque affetto, che muove a così giudicare, non è appunto ciò, che gl'increduli chiamano cieca prevenzione? E questa prevenzione non è tanto più cieca, quanto si oppone a ragioni più autorevoli; tanto più rea, quanto nasce da più disordinato affetto; tanto più sciocca, quanto a ragioni più frivole la veemenza dell'appetito aggiugne più di peso e di momento? E Lucrezio ingombrato da prevenzioni di questa sorte stimerassi esser ben fondato in tacciare di cieca e sciocca ignoranza e superstizione la comune persuasione, in cui vivono gli uomini, dell'esistenza di una Religione? persuasione non cieca, neppure rispetto al volgo, poichè assistita dall'universale consentimento del genere umano, per mezzo del quale promulga la natura un giudizio, che non può errare giammai: persuasione non rea, anzi lodevole, perchè nasce dalla stima della virtù, e conduce all'acquisto di essa; perchè tende a ritrar gli uomini dal vizio, facendo loro giustamente temere, che sia la malvagità per soggiacere al

castigo, che Lucrezio stesso conosce esser dovuto alla medesima.

Eccezione ridicola, che danno gl'increduli alla persuasione di Pascal riguardo alla Religione, col tacciarlo di pauroso.

E quì parmi, che tornerà bene il mettere in comparsa la disinvoltura, colla quale hanno saputo finalmente gli increduli togliere ogni credito al giudizio favorevole, che portava della Religione quel sublime ingegno di Pascal, che tanto pure vi aveva meditato sopra. Non potendo farsi contro alla penetrazione del suo intendimento, accusano il poco coraggio del suo animo, e dicono, che Pascal di natura pusillanimo anzi che nò avea paura dello inferno, e per ciò credea alla Religione: Lasciano poi intendere, qualmente essi non inferiori d'intendimento a Pascal non si credono obbligati di credere alla Religione; perchè di coraggio a lui di gran lunga superiori, non paventa il generoso loro cuore ciò, che faceva tremare il poco animoso Pascal. Quando mai potè il buon Catone con più di ragione esclamare (*Sall. Conjur. Catil.*): *Jam pridem equidem nos vera rerum vocabula amisimus . . . . . malarum rerum audacia fortitudo vocatur*? Dirassi adunque pauroso quell'uomo, il quale, veggendo aperto, o prevedendo imminente un gravissimo pericolo, il mira con virile occhio, senza turbarsi, e tutte richiama le forze del suo pensiere a prendere il più opportuno, il più sicuro e prudente consiglio e compenso per ischivarlo? E sarà, se a Dio piace, costante, forte e magnanimo chi non ardisce neppure sostenerne la vista, o il pensiero, e che, fino a tanto che non ne sia sopraggiunto, si lusinga e cerca di persuadersi, che quel pericolo non vi ha, senza però che niente lo assicuri di questo; ma solo per vaghezza di allungare alcuni momenti di un fallace ozio e di una torbida quiete? Gran costanza e fortezza ha da esser quella di un infermo, il quale, sentendosi vietare dal Medico certe vivande di suo gusto, come nocive, si burla di esso, e dice, che non gli nuoceranno, non perchè abbia esperienza, o ragioni contrarie a quelle del Medico, ma perchè sono di suo gusto, e gli piacciono.

A que'molti pertanto, li quali per mezzo di una finta, poco salda e studiata incredulità cercano di acquietare i rimorsi della coscienza, e di allargare la licenza di peccare, allontanando la funesta idea de'pericoli minacciati dalla Religione in una vita avvenire, ben si converrebbero i rimproveri, che già facea Demostene al popolo di Atene, il qua-

le pronte e facili prestava le orecchie a tutte le novelle, che a Filippo disfavorevoli correano per la Città; non perchè le sapessero vere; ma perchè, non avendo cuore di alzare gli occhi a guardar la spaventevole tirannìa di Filippo, che superba in vista, e negli atti crudele avventandosi contro loro chiamavagli a pensieri di spese, di travagli e di guerra, più comodo partito parea loro, che fosse il non credere alcuna cosa di quelle, che ingrandir poteano l'idea della potenza del nemico, per potersene stare nell'accidiosa loro morbidezza involti a goder placidamente l'ozio della Città, e li divertimenti del Teatro.

Giudizio favorevole alla Religione, fondato su di una Regola sicura e prudente.

Parmi adunque tempo di poter finalmente concludere, che, giacchè non può rendersi scevro del tutto di affetto il giudizio, che portasi della Religione, favorevole, o avverso ch'egli si sia, rispetto a quelli, che sforniti di sufficiente dottrina, della verità di essa non possono essere convinti per discorso dimostrativo; ella è sempre ottima regola e prudente il fare, che il giudizio si pieghi a quella parte, ove si vede, che una comune propensione inclina e promuove tutto l'uman genere. Imperocchè un tal giudizio, benchè non determinato dalla evidenza, non dee riputarsi temerario, cieco ed imprudente; ma egli è un giudizio sensato e diritto e regolato e sicuro. La ragione si è, che non può farsi, che tutti li tempi e presso tutte le nazioni appaja nella maggior parte degli uomini un consenso unanime, se questo non è fondato o sulla esperienza del senso, se trattasi d'un oggetto sensibile; oppure su d'un sentimento naturale, se trattasi di cose non appartenenti al senso: dall'altra parte un sentimento naturale suppone per necessità la realtà dell'obbietto, verso cui egli tende; perchè la natura non muove ad un termine, che non è. Ben possono gli uomini per le sopravvegnenti opinioni ingannarsi circa le determinate condizioni e proprietà di un tale obbietto; ma queste opinioni, perchè sopravvegnenti, non saranno mai universali; onde da queste discrepanze non si toglie la certa esistenza della cosa in se stessa, la quale è obbietto del sentimento. Dunque il giudizio, che si forma della verità e necessità di una Religione in generale, conforme alla comune persuasione del genere umano, è un giudizio sicuro e diritto e misurato, perchè fondato sopra una regola, che non può errare. Inoltre un tal giudizio è conforme alla retta ragione, e si può per tale ravvisare da tutti, quanto da tut-

ti si può ravvisare conforme alla retta ragione la differenza del giusto e dell'ingiusto, come appare per le cose dette di sopra. In fine egli è un giudizio prudente ed onesto, perchè tende a rimuovere gli uomini dalla malvagità col far loro giustamente temere que'castighi, che la ragione stessa e 'l senso comune mostrano esser dovuti alla medesima; come si è detto poc'anzi.

§. II.

Altra maniera, in cui l'affetto ne inganna, sorgente di molte prevenzioni contro la Religione.

Ora è da rivolgere il discorso alla seconda maniera, ch'abbiamo detto, nella quale avviene spesse volte, che l affetto ne porge motivo ed occasion di errare: Ed è, quando, sebbene non abbiamo maggiore inclinazione per l'una, o per l'altra delle cose, delle quali ne occorre di dover giudicare; ci diamo però a credere, che, giudicando in una maniera piuttosto, che nell'altra, ne saremo riputati di più, e da quelli massimamente, la cui stima ed approvazione abbiamo in maggior conto. Da questo principio nascono al certo non poche di quelle prevenzioni, che alienano gli uomini dalla Religione; le quali hanno tanto più di forza, quanto procedono da più generoso e nobile sentimento. Laonde è d'uopo mostrare, quanto è facile, che l'uomo abbagliato da sì fatte prevenzioni si precipiti nell'errore, perchè riconosciutane la fallacia, stia sopra di se e fermi alquanto il corso, per cui, seguendole, si allontana dalla Religione.

Generoso sentimento di grandezza dalla natura inspirato all'uomo.

Generoso io dico, ch'è al sommo e nobile quel sentimento, che la natura inspira all'uomo della sua grandezza ed eccellenza, per cui non ristretto, come gli altri animali, a procacciarsi le cose utili alla conservazione della vita, e ad esercitar le funzioni convenienti alle sue facoltà corporee e sensitive, ed a seguire i diletti, che da tale esercizio provengono, va spaziando col pensiere nella cognizione delle cose mirabili, benchè a lui non appartenenti, e dall'intenderle semplicemente prova maraviglioso diletto; ed in oltre non contento di vivere in se stesso e per se stesso, vuole vivere nello spirito degli altri, ed in quello tene-

re onorato luogo e stendere la fama del suo nome fin alla più remota posterità. Quindi l'uomo non solo si diletta di vivere con gli altri e di avere altri o riguardatori, o partecipi delle sue contentezze; ma vuole anche distinguersi, e direi quasi, crescere e sollevarsi tra suoi pari, e massimamente nell'operare cose ottime e grandi, in che consiste la virtù; e nella opinione della sapienza, che sono i pregi, che acquistano gloria e lode a chi n'è ornato, e mentre sono ad alto suono pubblicati dalla fama, il fanno riguardare da suoi pari con interno senso di stima e di venerazione.

Come cotesto sentimento inclina alla società.

In questo appetito si scorge un chiaro indizio di quel senso morale, ch'abbiamo detto sopra, per cui dall' utile e dal dilettevole si distingue così vivamente ciò, ch'appartiene all'onorevolezza ed al decoro, il cui amore tanto può ne petti umani, che talora prevale all'amore stesso della vita (1). Questo sentimento, ch'è il principio dell'Eroismo, per cui l'uomo sacrifica se stesso per vantaggio e benefizio comune, e che tanto diede a Regolo di fede e di costanza, viene tacciato volentieri di vanità e di fanatismo dagl'increduli, a quali non piace il veder, che l'uomo di tanto si sollevi sopra la condizione puramente animale de bruti. Ma sia vanità, o fanatismo, come si vuole; il fatto è, che negli uomini si trova essere il principio di questo sentimento, che tanto arreca di giovamento alla Repubblica, ed a cui gli altri uomini non possono rifiutare l'omaggio d'una intima stima e verace approvazione. Laonde io domando agl' increduli: questo, ch'essi chiamano fanatismo, o è un appetito naturale, o una depravazione, ovvero abuso di un qualche appetito naturale; perchè o l'uno, o l'altro ha da essere, poichè di fatto si trova essere una parte dell'indole umana. Ma in qualunque maniera siasi, sarà anche sempre vero, che dalla natura fu inspirato all' uomo un sentimento, che lo porta a preferire l'onorevolezza alla vita, ed a trovare un glorioso piacere nel disprezzar il proprio comodo per benefizio del pubblico. Questo sentimento e questa sin-

Sentimento di Eroismo proprio della natura umana.

(1) Non credo, che sia necessario di avvertire, qualmente cotesto sentimento d'Eroismo, che fa preferire l'onorevolezza alla vita, comecchè nobile nel suo principio, non può essere virtuoso nell'applicazione a casi particolari, se non è accompagnato da tutte le dovute circostanze, che, per esempio, elegga uno piuttosto di morire, che di tradire la fede; e che ciò egli faccia col dovuto fine.

golar maniera di un piacer, che non dal proccurare il proprio, ma dal proccurare il bene altrui deriva, sarà dunque sempre contro gl'increduli un illustre contrassegno della grandezza di quella natura, che pare, che loro incresca, e che sarebbono contenti, che fosse la prima bensì nella serie, in cui gli animali per insensibile gradazione si sollevano gli uni al di sopra degli altri, ma non già distinta da quella serie per alcuna essenziale differenza.

Conseguenze di questo generoso affetto contro gl' increduli.

Ora essendochè non v'ha dubbio, che dall'appetito della propria felicità (*Ved. in fine la nota* 13.) si muovano tutti gli affetti e le inclinazioni dell'uomo, manifestamente appare da que'sentimenti di onorevolezza e da quell'appetito naturale di grandezza, per cui è talvolta un bene all'uomo il sacrificare la vita all'onorevolezza, appare, dico, manifestamente, che dalla natura è dunque l'uomo incitato a bramare una sorta ed un genere di felicità, che non può starsi e contenersi nella conservazion del corpo e della vita presente, e nel possedimento de'beni, che a conservarla si richiedono. Laonde se l'appetito della propria conservazione è quello, che ha la natura inspirato a tutti gli animali ed all'uomo stesso, qual primo principio ed universale di tutti gli altri particolari affetti e movimenti, siccome il pretendono e Spinosa ed Obbesio ed altri; converrà adunque loro confessare, che nell'uomo non è una stessa cosa la conservazione dell'uomo e la conservazione del corpo e della vita presente; nè l'appetito di quella lo stesso, che l'amor di questa: giacchè non potrebbe giammai avvenire, che l'appetito naturale della propria eccellenza e dignità, che muove l'uomo ad incontrare talvolta vòlontariamente la morte, procedesse dall'appetito naturale della propria conservazione, se questo desiderio della conservazione e perpetuità del proprio essere altro non fosse, che l'appetito della conservazione del corpo e della vita presente. Se dunque si hanno da conciliare l'appetito della propria eccellenza, e quello della conservazione, siccome debbono al certo essere stati dalla natura conciliati, giacchè l'uno e l'altro sono dalla medesima ugualmente inspirati ed ugualmente invincibili, conviene pur dire, che sia stato posto veramente dalla natura un termine al di là della vita presente, di cui ha anche l'uomo un naturale presentimento, ed in cui non abbiano quegli affetti a contrastare più tra di loro, nè coll'appetito della propria felicità. Per la qual cosa, se non si vogliono supporre con-

traddizioni nella natura, e ripugnanze impossibili ad essere, non dovrà stimarsi un vano sogno questo pensiero proprio anche e naturale del genere umano, che sia l'uomo nella parte sua più nobile destinato a sopravvivere al corpo ed a pervenire in uno stato, in cui la perpetuità dell'essere unita a quella perfezione ed eccellenza, di cui è tanto bramoso, concorrano ad appagare pienamente l'appetito della felicità.

Lo spirito di singolarità nasce dal torto appetito della propria eccellenza.

Ma di questo generoso sentimento di onorevolezza succede, come delle altre naturali affezioni tutte buone in se stesse per verità, ma che pure, torcendo spesse fiate per qualche accidentale cagione dalla naturale dirittura, e piegandosi ad oggetti non convenevoli, producono di molti disordinati affetti a guisa di tralignanti rampolli. E così dal depravamento di questo, che noi diciamo, nasce una certa gloria di singolarità, della quale, quelli, che si lasciano invaghire, e non pochi sono, basta, che vedano un'opinione piacere alla moltitudine, perchè subito dispiaccia loro e l'abbiano a schifo e la dispregino come falsa. Nella qual cosa pare anche a loro di aver gran ragione; senza di che non molto tempo durerebbono in voler singolareggiare; perciocchè quegli uomini, che più operano per capriccio, non vogliono farsi a credere, che il capriccio sia la regola del loro operare, ma sibbene la ragione.

Non basta pensar differente dal popolo per esser più savio del popolo.

Questi adunque si fanno incontro alla persuasion comune, qualunque ella si sia, con questo generale argomento, che il popolo non conosce la verità delle cose, ma solo i sapienti, che non sono molti: ed a questo argomento non poco aggiugne di forza questa in vero troppo lusinghiera, ma fallacissima prevenzione, che, quanto uno per le opinioni si discosta dall'ignaro volgo, tanto per sapienza gli si solleva sopra.

Lo spirito di singolarità muove le vicissitudini, a cui è soggetto il regno della filosofia.

Questo amor di singolarità io stimo, che sia la principale cagion movente di quel corso periodico e fatale, che avvolgendo le dottrine, le sentenze ed i nomi de' primi Maestri, le pone in prima in luminosa vita; le deprime in processo di tempo; e indi le rialza e le solleva al primiero grado di onore e di celebrità. Sulle rovine della Platonica filosofia largo e pacifico stendea il Regno la Setta Peripatetica, quando nel risorgimento delle Greche lettere si presero alcuni chiari ingegni a voler fare anche risorgere la fama e la dottrina del Divino Platone. La novità e 'l pregio della Gre-

ca erudizione, gli alti e pellegrini concetti in dotte carte spiegati da' primi ristoratori del Platonismo, que' misteriosi sensi, che sotto la scorza delle Platoniche allegorie pareano contenersi pieni di una recondita sapienza, impenetrabile agli occhi de' volgari Professori della filosofia, risvegliarono l'attenzione e la curiosità di molti: E molti disprezzando, come apertamente il mostrarono, le già troppo note e volgari dottrine della filosofia dominante, senza che pur anche ben sapessero, quale si fosse la sapienza Platonica, animosamente si fecero a volerla seguire ed apprendere, invaghiti forse più della gloria del sapere, che del sapere medesimo. Già col favore di Principi d'immortale memoria eransi a gloria di Platone instituite Accademie, che lo spirito, l'acume e la copia rinnovassero delle Socratiche disputazioni. Per tanti ajuti e conforti rinvigorita l'Accademia ben presto avrebbe tanto acquistato di forza da poter vendicare l'usurpazione del primato rapitole dal Liceo, se ad allentare i progressi dell'una e dell'altra non fosse in que' tempi insorta una nuova maniera di filosofia, che dalla fisica, rigettate le metafisiche specolazioni, cominciò a procedere nell' investigazione della natura colla scorta e più sicura e più appariscente della Geometria e della esperienza. Galileo in Italia, Gassendo in Francia, Cartesio parte in Francia, parte in Olanda, Bacone e Boyle in Inghilterra, Guerickio in Germania diedero con nuove e maravigliose scoperte illustri saggi del nuovo metodo, e con quelle pretesero mostrare la insufficienza ed inutilità dell'antico. La insigne dottrina di que' primi Maestri, la novità de' loro ritrovati, la sodezza e rarità degli studj matematici, la vaghezza delle osservazioni e dell'esperienze parvero cose degne di molto maggior maraviglia e riverenza, che le idee tanto già note e decantate, e le forme e le qualità della vecchia filosofia. Quelli pertanto, che della meccanica cominciarono a farsi seguaci, non cessarono di combattere, di abbassare, di umiliare, quanto per loro si potè, gli antichi filosofi, nè alcuno avrebbe creduto poter degnamente sostenere in vista al pubblico la persona di filosofo moderno, e mostrare, che ne conoscesse il pregio, se altro, che disprezzo, avesse dimostrato di que' buoni antichi. In questa maniera si dilatò a poco a poco la filosofia moderna, e, comecchè molti vi si aggiunsero, perchè, conoscendola, parve loro degna di essere abbracciata; quanti e quanti, e forse con maggior ardore, a quella si portaro-

no allettati più dalla fama, che dalla conoscenza di essa? Siccome oggidì si vedono tanti a sostenere con tal impegno il Neutonismo, che fanno maravigliare i veri e dotti Neutoniani, che li conoscono. In vano contrastarono per alcun tempo certi ordini di persone; ma poi il ridicolo, che si spargea sopra di loro, gli spaventò finalmente, e si arrendettero. Così, rimossi gli ostacoli, la filosofia, che si dice moderna, vittoriosa rimase e trionfante, siccome la veggiamo essere. Ma ora che col dilatarsi di questa filosofia si è fatto anche comune il disprezzo degli antichi, e tutto dì si sentono dilegiati da que'medesimi, che poc' anzi erano derisi, quali ciechi adoratori di essi; non sentiamo, che cominciano ad alzare la voce uomini grandissimi del nostro secolo, per opporsi a questo volgare ingiurioso concetto, in cui è tenuta la venerabile antichità? e quell'Aristotile e quel Plinio, divenuti pressochè la favola del popolo, non riacquistano i primieri onori, ed in opera moderna di gran pregio non fanno la comparsa magnifica di sommi Maestri e primi lumi della storia naturale? Non si mostrano da più valenti uomini ed in Pitagora e negli altri antichi già delineate assai bene quelle teorie, e quelle scoperte, che tanto di onore hanno fatto a'moderni? Ed in vero può bene accorgersi chicchessia, siccome in questi valorosi moderni il giudizio favorevole, che portano dell' antichità, è fondato sulla profonda cognizione, che ne hanno: ma non dubitiamo, che se ne vedranno altri poi, i quali, senza darsi tanto impaccio, ed invaghiti di quella specie liberale di erudizione, che comincia di nuovo a vestire la cognizione de l antica filosofia, non dubiteranno di prendere impegno per gli antichi, e di difenderli col medesimo calore e colla medesima conoscenza delle dottrine loro, colla quale pochi anni fa si sarebbono armati contro. In somma stiamo a veder, che, siccome gli studj matematici altre volte rarissimi hanno fatto disprezzare i metafisici molto più comuni, ora che sono in tanto maggior voga, non facciano risorgere la metafisica, e che il pregio della solitudine non acquisti a questa ammiratori e coltivatori.

Che più? non si è veduta la stessa gara in questo secolo tra l'antica geometria ed i nuovi metodi? Quanto non è stato da'promotori di questi vilipeso Euclide, e poco apprezzato generalmente la sintesi? ma ora che più misterj non sono nè il calcolo differenziale, nè l'integrale, e che

senza l'ingegno di Pascal, di Cotes, o di Clairaut sanno perfino i fanciulli adoperare le formole, e si fanno, per così dire, un giuoco di saper trovare per mezzo di esse o punti d'intersezione, o descrizioni di curve, o massimi e minimi; quanti insigni geometri già si vedono, che al rigore del metodo sintetico vorrebbono richiamare gli studj matematici? Che se lo spirito di singolarità non fosse entrato in queste cose a turbare la fantasia di molti, non sarebbonsi mai suscitate sì fatte quistioni, nè la lode di uno studio si sarebbe mai congiunta col biasimo di un altro; nè sarebbe caduto a chicchessia in pensiero di voler trattar l idee astratte della metafisica con esperienze ed anatomìe, come si vanno rintracciando i fenomeni naturali. Che per verità ogni studio ha il suo particolare obbietto, il suo proprio procedere, le sue proprie ricchezze. E siccome sono gli oggetti per natura collegati, nè mai possono esser gli uni opposti agli altri; così quando gli studj, che li riguardano, non siano trasportati fuor de'loro limiti, non avverrà mai, che si combattano; e si adatteranno in una mente posata e di buon discernimento in quell'ordine stesso, in cui furono gli oggetti legati e subordinati dalla natura; e sarà l'ordine delle scienze una immagine della connessione delle cose.

Gloria della singolarità nemica della Religione.

Che se può tanto questa gloria di singolarità in quelle sorte di dottrine per volgerle e rivolgerle sossopra; quanto più non avrà di forza per depravare i giudizj, che riguardano la Religione? imperocchè quegli studj, o que'sistemi, che lo spirito di singolarità imprende a turbare, sono pure di uomini distinti dal volgo, e che fanno professione di lettere: Laddove la Religione vien dagl'increduli considerata, come cosa propria del volgo, o di uomini materialmente eruditi, o di animi acciecati dall'ambizione e dall'interesse. Dunque poniamo il caso, che tra quelli, che non sono indifferenti a voler fare una qualche comparsa d'ingegno e di coltura, taluno sia preso dall'amor della singolarità; il che agl'ingegni mediocri suole più facilmente avvenire, che agli altri; perchè gl'ingegni sommi troppo si sentono di forza per non contentarsi d'una distinzione dal volgo, che tutta sta nell'apparenza: Guarderà egli pertanto della Religione non ciò, ch'ella è in se stessa, ma ciò, che ne appare al di fuori nella professione, che se ne fa: la scorgerà per una parte sparsa universalmente ed impressa negli animi della moltitudine: vedrà per altra parte un certo numero di

uomini riputati di singolare spirito e coltura, i quali con misteriosi modi si dimostrano possessori di un maraviglioso arcano nel sapersi guardare dall' inganno universale, teso alla semplicità de' popoli da quelli, che trovano nella Religione il modo di conciliarsi rispetto ed autorità: Che più si richiede, perchè in tale circostanza un uomo vanaglorioso entri subito in questo pensiero, ch'ei non sarebbe quell'uomo sagace ed avveduto, che pure egli si stima di essere, se, tralasciata la volgare persuasione, non si appigliasse al sentimento di quegli altri? Eppure un tal pensiero, che non ha fatto pochi increduli, che altro sarebbe, fuorchè una illusione, o prevenzione nata da nozioni confuse, quanto mai esser si possano, e degna appena di quel volgo, di cui si vanno tanto esagerando i pregiudizj? il popolo è credulo; molte cose false: tutto si conceda. Dunque per incontrare il vero non si ha da fare altro, che contrapporsi a lui? Comoda regola sarebbe questa senza dubbio. Il male si è, che il popolo non s' inganna in tutto e dappertutto; eppure conviene, che questo tacitamente suppongano coloro, che, non conoscendo per certi argomenti la falsità della Religione, la rigettano, perchè disprezzano il volgo, da cui la vedono approvata. Questo è di fatti il lor argomento: stolte sono le credenze del popolo; il popolo crede la Religione: è dunque stolta la credenza della Religione.

Obbiezione contro la fede, che il popolo presta alla Religione, e argomento che dalla temerità di quella fede cavano gl' increduli contro la Religione.

E quì non dubito, che prontamente si faranno alcuni a rinfacciarmi un patente equivoco, e diranno, che in due maniere si può intendere quella proposizione, che stolte sono le credenze del popolo; o perchè siano false tutte le cose, che il popolo crede; o perchè, credendone alcune vere, pure queste crede stoltamente; che vale a dire, senza diritta ragione; e soggiugneranno, che nelle cose della Religione ben si può affermare, che stolta sia la credenza del popolo, e da non farne conto alcuno; il che solo basta per rovesciare uno de' gran fondamenti della Religione: basta, dicono essi, che, tante e tanto differenti ed opposte essendo le Religioni, e se una ve n'ha di vera, quella non potendo esser più d'una sola, ciò non ostante si vede, che il popolo in qualunque Religione allevato sia, di quella vive persuaso altamente, come se fosse l'unica vera: laonde, veggendosi, che tanto è ferma la persuasione di moltissimi popoli nel consentire alle lor false Religioni, quanto può esserla quella di coloro, a' quali sarebbe fortunatamente avvenu-

to di essere nella vera educati, è lecito conoscere da questo, quanto sia instabile il fondamento, su cui posa quella universal persuasione, la quale, trattandosi di una vera Religione, neppure rispetto al volgo dovrebbe essere stolta e temeraria; e però non altro rimane a dirsi, se non ch' ella è una pura illusione di gente rozza, che si lascia follemente affascinare dalla politica de' Legislatori, o Ministri delle Religioni.

Necessità di esaminar cotesta obbiezione.

Questo argomento ho io sentito mettersi più volte in campo, quale Achille, solo valevole ad atterrar la Religione: forse con più ragione potrebbesi assomigliare a quella fiera, che, venendo incontro al Teologo Poeta (*Dante Infer. Canto* 1.) con la testa alta, siccome parea, che l'aere ne temesse, tentava d'impedirgli il cammino al dilettoso monte, ch'è principio e cagion di tutta gioja; che in quella fiera si può ben raffigurare lo spirito della singolarità. Conviene pertanto, che ci fermiamo alquanto in esplorare la fermezza di quella obbiezione. Ed in prima è facile il vedere, che da questo, che stolta sia e temeraria la opinione, che il volgo porta delle Religioni, non può seguire per necessità, che stolta e temeraria sia ogni credenza della Religione. Una tale conseguenza tutto al più si farebbe probabile, quando non fosse per altra parte la Religione assistita di ragioni fortissime, portate in suo favore da tanti insigni Scrittori; e fino a tanto che dopo un maturo e severo esame non ne sia stata riconosciuta appieno la vanità, bisognerà sempre confessare, che non si può rifiutare assolutamente la Religione senza fare un giudizio inconsiderato, nè senza imprudenza tralasciare di rintracciarne la verità.

Regola per discernere nell' opinioni del popolo ciò, ch' egli crede fondatamente, e ciò, che crede temerariamente.

Inoltre io sono molto lontano dal concedere, che debbasi riputare stolta e temeraria l'approvazione, che dal popolo si dà o alla Religione in generale, o alla sola verace in particolare: anzi dico, che sia da riputarsi, quale è, giusta e prudente. Per lo che dimostrare, osservo, che, quantunque non sappia il popolo con dialettico metodo rappresentarsi le condizioni, per le quali si distingue un giudizio giusto e prudente da un giudizio inconsiderato e temerario, non segue però da ciò, che non sia il giudizio del popolo giusto veramente e prudente, qualora giudica indotto da motivi conosciuti, e motivi tali, che loro si debbe meritamente il consenso; sebbene avviene nel medesimo tempo, che, riguardo o ad altre cose, o a certe circostanze, con

pari fermezza e persuasione acconsenta al falso per motivi vani e leggeri, e così accoppi in certa guisa un giudizio prudente con un giudizio imprudente; il che tante volte si fa, non che dal volgo, anche da'medesimi filosofi. E per dare ad intendere altrui più determinatamente ciò, che io intendo per giudizio prudente e giudizio inconsiderato, dichiarerò il mio pensiero con un esempio. Credono in oggi comunemente gli uomini volgari e meccanici delle nostre Città, che la Zona torrida è abitata, e che sotto la spaventosa equinoziale linea si naviga tutto dì, e si sta: Credono insiememente, e forse con pari persuasione, molti favolosi e mirabili accidenti, che, secondo che ne hanno udito ragionare, avvengono in que'lontani paesi. Quella prima credenza è al certo giusta e prudente, perchè fondata sulla universale testimonianza delle persone maggiormente degne di fede, e sulla notizia del commercio, che si fa in que'paesi, ed anche delle persone, che o a quelli s'incamminano, o da quelli ritornano. L'altra credenza è poi stolta e temeraria, perchè fondata talvolta unicamente sul racconto, che di quelle sognate maraviglie avranno udito farsi, essendo ancor fanciulli, da qualche buona vecchia, e che allora da essi ricevuto e bevuto avidamente si sarà conservato e sempre più impresso nel loro animo. Ma la inconsideratezza di questo secondo giudizio, che si unisce al primo, nulla toglie della sensatezza e ragionevolezza di esso. In virtù del primo giudizio è persuaso il popolo per motivi giusti da lui conosciuti ed appresi direttamente; crede, e sa, perchè crede: in virtù del secondo suppone di sapere, perchè crede, ma nol sa veramente, e però s'inganna: e benchè non sapesse il popolo scientificamente dichiarare queste differenze, non se ne può inferire, che nel primo caso non sia legittimo e sicuro e prudente il suo giudizio, con più ragione, che si potrebbe inferire, che le persone idiote, le quali da premesse evidenti deducono una certa ed evidente conclusione per naturale discorso, non concludono legittimamente, perchè non saprebbono assegnare le regole, per le quali una necessaria conclusione si distingue da una conseguenza fallace. Il che si può ancora meglio conoscere per questo, che uno, il quale con destre ed ordinate interrogazioni facesse riflettere a qualunque di quegli uomini volgari i motivi, che lo inducono a prestar fede a certe favolose maraviglie, lo condurrebbe a poco a poco in punto, che verrebbe a rav-

visarne la vanità da per se, ed a ricredersi: Laddove qualunque opera facesse per farlo ricredere della prima persuasione, non gli riuscirebbe mai di venirne a capo, e sentirebbesi sempre opporre e l'autorità d'uomini rispettabili, e la pubblica testimonianza e le merci, che da que'paesi a noi vengono, e quelle, che da noi si mandano colà; e i viaggi, che vi si fanno del continuo. Onde appare, quanto negli uomini volgari e giusti e prudenti siano molti giudizj, sebbene a quelli se ne uniscano altri inconsiderati e temerarj.

Dimostrazione, che il consenso che si presta dal popolo alla verace Religione, è legittimo, prudente e sicuro.

Ora venendo al consentimento ed all'approvazione, che si dà pel popolo alla verace Religione in particolare, io dico, che questa è realmente fondata su motivi tali, che la rendono legittima e prudente e sicura: che per questi motivi dal popolo stesso conosciuti si distingue essenzialmente l'approvazione data alla vera Religione dal consentimento, quantunque forse ugualmente fisso, che vien prestato alle false Religioni; che non è fuori dello accorgimento naturale al popolo, per poco che voglia pensarvi, il fare una tale differenza, e riconoscere la fermezza della vera Religione e la vanità delle false: che però in vano si pretende, che la credenza della verace Religione nel popolo sia un consentimento surrepito, per così dire, alla semplicità di esso dalla scaltra politica de'Legislatori. Per dichiarare questo punto, che non parmi di poca importanza, è d'uopo distinguere due cose, che intervengono nel consentimento, che si dà ad una qualunque particolare e determinata Religione, cioè la impressione, che muove universalmente gli uomini al culto di una Divinità in generale, e la fede, che si presta a quelli, che prendono ad insegnare magistralmente le particolari determinazioni, che sono da quel culto richieste, i riti, le cerimonie, gli atti, che debbono accompagnarlo.

Due cose, che muovono a quel consentimento.

Che l'impressione, che muove alla Religione in generale, non è introdotta per estrinseca cagione negli animi.

Di quella impressione si ha da considerare l'origine e l'obbietto. Quanto all'origine sua, io dico, ch'ella non può essere stata introdotta negli animi umani per via d'alcuna autorità, o suggerimento esterno; ma ch'ella nasce negli animi stessi prodotta e mossa da un qualche sentimento naturalmente insito. Oltre le ragioni, che di questo si sono addotte sopra, e quelle, che sono state portate perfino da Sesto Empirico (IX. adv. Mathem. §. 1.) per mostrare, che s'ingannano grandemente coloro, i quali stimano, che le prime nozioni degli Dei, e ciò, che va in seguito, le pri-

me impressioni della Religione siano provenute da' Legislatori; parmi, che opportuno argomento di questa verità possa prendersi dalle cose, che dice lo Scrittore di già citato de' discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio, per insinuare il contrario errore, cioè che sia la Religione una lodevole ed utile invenzione di quelli, che ordinarono le Città. Che sia la Religione buona ed utile, il prova facilmente, mentre *vedesi*, com'egli dice (L. 1. c. XI.), *chi considera bene le storie Romane, quanto serviva la Religione a comandare agli eserciti, a riunire la plebe, a mantenere gli uomini buoni, a far vergognare i tristi.* E poco appresso. *Considerato adunque tutto, conchiudo, che la Religione introdotta da Numa, fu tra le prime cagioni della felicità di quella Città, perchè quella causò buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna: e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese.* Fa poi intendere lo Scrittore, siccome Numa avendo a fare con popoli grossi, gli riuscì più facile il conseguire con esso loro i suoi disegni, simulando di aver congresso con una Ninfa, la quale gli consigliava quello, ch'egli avesse a consigliare al popolo. Nota indi, che questo stesso mezzo fu adoperato universalmente da' Legislatori; e dice, che *veramente mai non fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perchè altrimente non sarebbono accettate; perchè sono molti beni conosciuti da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da poterli persuadere ad altri. Però gli uomini savj, che vogliono torre questa difficoltà, ricorrono a Dio. Così fece Licurgo; così Solone; così molti altri, che hanno avuto il medesimo fine di loro.* Ora chiunque riguarderà dirittamente questo tale avvedimento de' Legislatori, vedrà manifesto, che egli suppone gli animi de' popoli di già penetrati altamente ed imbevuti della idea d'un Dio e del culto di una Religione. Imperocchè disegnando i Legislatori di mettere ordini nuovi, e dubitando, che la loro autorità non bastasse, intanto ricorrevano a Dio e simulavano di consigliarsi con lui, o con qualche divinità subalterna, di ciò, ch'era da farsi per lo meglio, in quanto conoscevano, che il popolo pieno di venerazione per la Divinità avrebbe di buon grado accettato e con gran fermezza ritenuto quegli ordini, che gli avrebbono potuto persuadere, che erano grati ed accetti a Dio e

Dimostrazione, che non può la Religione esser parto della politica de' Legislatori.

voluti da quello. Laonde lo intendimento de' Legislatori dovette essere non già questo d' introdurre nell'animo de' popoli un senso affatto nuovo di Religione, ed un' idea non ancora entrata loro di una Divinità, ma solo di trovare qualche modo di persuadere al popolo, ch'essi erano partecipi de' consigli e de' voleri di questa Divinità; senza la preventiva idea della quale altamente fissa ed impressa invano avrebbono eglino fatto ricorso alla Divinità, e per parte di quella proposte le loro leggi a' popoli. Questo solo hanno dunque fatto e potuto fare i Legislatori d' introdurre colle loro invenzioni qualche nuova opinione riguardante il culto particolare della Divinità, conforme a' disegni loro; ma non mai d' imprimere originariamente la nozione stessa della Divinità, e 'l senso, che gli uomini porta al culto di essa; senza la qual nozione e senza il qual senso neppure sarebbe caduto in mente a' Legislatori di ricorrere a sì fatte invenzioni. Ciò vale egualmente per li popoli grossi, come per li più accorti; con questa differenza però, che, riguardo a questi, è più difficile ad un Legislatore, o ad altrui, il far credere per mezzo di qualche favola, che gli abbia Dio rivelato quelle cose, che vuole altrui persuadere. Persuase con tutto ciò il famoso Girolamo, che parlava con Dio, ad un popolo, cui lo Scrittore dice, che non pare di essere, ed io soggiungo, che non è, nè mai fu nè rozzo, nè ignorante. Ma quegli intanto finse di parlare con Dio, e di questo mezzo si valse per dar credito a' suoi disegni, perchè vi era prima di lui Religione nel popolo: e così da questo fatto della istoria recente trasportandoci a' tempi di Numa, o di altri più antichi Legislatori, si vedrà, che dovette il caso loro essere perfettamente simile, rispetto a' popoli, comecchè rozzi ed ignoranti, che impresero ad ordinare.

Confermazione della stessa verità.

E certamente, quando si vuole persuadere una cosa nuova per mezzo di un'altra, bisogna, che la persuasione di questa sia di già entrata per altra via, senza di che non sarebbe mezzo opportuno a far ricevere la novità, che si vuole persuadere. Laonde, potendo soltanto essere invenzioni della politica quelle favole, per cui cercavano di persuadere i Legislatori la loro comunicazione colla Divinità, e quelle supponendo di già impressa la nozione della Divinità, ne segue manifestamente, che cotesta nozione, siccome mezzo adoperato per le invenzioni della politica, ha dovuto sempre precedere quelle invenzioni, nè ha potuto

procedere da quello, a cui ha dato essa occasione, motivo ed efficacia. I Legislatori pertanto, volendo far ricevere i loro ordini per mezzo della Religione, era necessario, che trovassero la Religione di già impressa negli animi: che se avessero voluto insinuarla di nuovo, non essendovene prima alcuna idea, questo molto più difficilmente sarebbe riuscito loro, che l'insinuare direttamente i loro ordini; imperocchè, rispetto a questa nuova nozione, niente vi sarebbe stato impresso dalla natura, che disposto avesse i popoli a riceverla: Laddove, essendo gli uomini tutti capaci d'intendere in qualche maniera i vantaggi di un buon governo, sarebbe loro avvenuto più di leggieri di persuadere per via di questa naturale intelligenza gli ordini da loro proposti. E poi chi non vede, che, essendo i Legislatori uomini savj ed avveduti, si valsero per ordinare i popoli, come il dettava loro la propria lor accortezza, di ciò, che scorgeano avere maggior forza negli animi di quelli? Ma senza voler di ciò ricercar più ragioni, tuttochè evidenti e palpabili, il fatto sta e l'istoria il mostra, che i Legislatori altro non hanno fatto, che valersi della Religione, che vedeano altamente impressa ne' popoli, per introdurre le opinioni, che stimavano necessarie per dar fermezza maggiore alle leggi, e far, che le instituzioni umane fossero rispettate sotto l'ombra di un culto già per naturale senso sacro e rispettato al sommo. Veggendosi pertanto, che in tutt' i tempi e presso tutte le nazioni si sono i Legislatori concordemente appigliati alla Religione, come al mezzo più autorevole, per accreditar se e le lor leggi (ma chi con una invenzione e chi con un'altra, siccome avvenir dovea di finzioni puramente umane, che non possono mai farsi universali) è forza riconoscere, che in tutt' i tempi ed in tutte le nazioni hanno i Legislatori, che presero ad ordinare le Città, ritrovata la Religione sparsa universalmente, e che però ha questa precedute le fondazioni delle Repubbliche, e ch'è più antica di qualunque umana più antica instituzione. Il perchè resta provato, che l'impressione, che muove gli uomini al culto di una Divinità in generale, non è altramente un parto della politica, la quale ha bensì messa in opera la Religione, perchè l'ha ritrovata; ma che non l'ha ritrovata per metterla in opera; e che però una impressione sì universale e sì antica debbe esser nata da qualche cosa, che sia comune agli uomini in ogni luogo ed in ogni tem-

po, cioè da qualche sentimento naturale. Gran pregiudizio si è dunque quello di coloro, che nella Religione lodano l'astuzia de' Legislatori, e si ridono della semplicità del popolo, non distinguendo tra le opinioni, che riguardano soltanto le determinazioni del culto, nelle quali ha potuto il popolo essere ingannato da' Legislatori, e che però sono grandemente discordanti; e tra quell'impressione, che non è ristretta nè ad alcun tempo, nè in alcun luogo; che conosciuta da' Legislatori ha fatto loro nascere il pensiere di quelle finzioni, ed ha renduti gli animi de' differenti popoli disposti ad accettarle. Talchè non si sarebbe fatto luogo nè all'astuzia de' Legislatori nella finzione, nè all'inganno de popoli nella credenza, se non fosse preceduta quell'impressione, che indipendente da qualunque umana imitazione ed autorità muove gli animi alla Religione. La qual cosa fu conosciuta dallo stesso Scrittore de' discorsi, il quale tra le cagioni, che rendettero facile a Numa il persuadere a'Romani i suoi ordini, porta spezialmente questa, *ch'erano que' tempi pieni di Religione*.

Riflesso dello Scrittore de' discorsi, per cui si manifesta la naturale bontà dell'indole umana.

Ed è ben degno anche di considerazione il riflesso aggiunto dallo Scrittore, che chi volesse in oggi bene ordinare una Repubblica, più di facilità troverebbe negli uomini montanini, dove non è alcuna civiltà, che in quelli, che sono usi a viver nelle Città, dove la civiltà è corrotta; siccome uno scultore trarrà più facilmente una bella statua da un marmo rozzo, che da un male abbozzato da altrui. Il che parmi che sia un forte argomento della nativa bontà e propria della natura, come dice Cicerone, a cui la malizia e la frode e l'inganno e la doppiezza sono qualità, per così dire, estranie, per le quali ha l'uomo bisogno di scuola e di acquistarne a poco a poco l'uso e la pratica nelle varie occorrenze, a cui vive esposto nel frequentare uomini e nel trattare affari in una Città, ove la civiltà è corrotta: laddove gli uomini, che lontani da una tale civiltà non sanno seguire altra regola nel regger la loro vita, che il dettame e le leggi del senso comune, non hanno neppure idea di que'tortuosi sentieri ed obbliqui, pe'quali si vanno aggirando quelli, che vogliono immoltrarsi nel laberinto della fortuna, e tengono quella naturale dirittura, per cui consente il senso alle cose, l'animo al senso, il cuore all'animo, la lingua al cuore.

Il senso natu-

Quanto poi all'oggetto di quella natural impressione,

la quale, come già si è detto, nasce da un intimo senso della propria dipendenza e del proprio difetto e della differenza del giusto e dell'ingiusto; io dico, che per essa sono gli uomini portati a riconoscere ed a venerare una natura Suprema, eterna ed immortale, cagion dell'ordine delle cose, di somma sapienza e virtù, vegliante sopra il genere umano, dispensatrice del bene e del male per occulti e giusti fini, ricompensatrice nell'altra vita massimamente delle buone opere, e punitrice dell'ingiustizia e della scelleratezza. Manifesto argomento e concludentissimo di questa verità si è l'osservare, che in mezzo alle più cieche tenebre del paganesimo, e fra gli orrori delle più mostruose opinioni sparse, celebrate ed applaudite intorno alla natura degli Dei, non si è mai potuto spegnere questo senso e questa luce naturale, che addita in Cielo agli uomini un Dominator Sovrano, che tutto vede, tutto dispone con sapienza, e di tutto giudica giustamente (1). Spuntano tratto tratto in replicati passi di Omero questi luminosi caratteri della Divinità in mezzo alle favole delle genealogie, degli amori, delle discordie, de' combattimenti degli Dei; il che

rale di Religione muove al culto di una Divinità saggia e giusta.

Si è conservata l'idea d'una tale Divinità in mezzo alle favole del gentilesimo.

(1) Quantunque i Gentili adorassero con empio e superstizioso culto una ridicola turba di minuti Dei; con tutto ciò gli riguardavano, come soggetti all'impero del sommo Giove: *Ipsum enim Deorum omnium, Deorumque Regem esse volunt*, dice S. Agostino nel 4. della Città di Dio capo 9. E soggiugne essere stato creduto da Varrone, che questo Giove fosse quel medesimo, che era adorato da quelli, che un solo Dio veneravano senza simulacri. *Hunc Varro credit etiam ab his coli, qui unum Deum solum sine simulacro colunt. sed alio nomine nuncupari* (Vid. cap. 31.). Del qual culto dava per esempio quello, che praticavasi dalla nazione Ebrea. Perlocchè giustamente rimprovera S. Agostino a' Romani di avere così malamente trattato questo Dio, che abbiano creduto poterlo rappresentare con corporali effigie: Il che, come dice, dispiacque per tal modo a Varrone, che non dubitò di scrivere, che quelli, i quali aveano i primi proposti a'Popoli simulacri da venerare, aveano guastata la Religione, togliendo il timore di Dio alle Città ed introducendo l'errore. Così ne'capi 9. e 31. citati: *Qui primi simulacra Deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum demsisse, et errorem addidisse; prudenter existimans Deos facile posse in simulacrorum stoliditate contemni*. Dalla quale testimonianza del dottissimo Varrone si raccoglie, che la nozione d'un Dio spirituale precedette le vane e superstiziose opinioni, che indi si formarono i Gentili intorno alla natura ed agli attributi di esso.

ha dato a molti motivo di pensare, che quelle favole altro non fossero, che allegorie, il cui significato era noto a' tempi d' Omero, se non alla moltitudine, almeno agli uomini più savj ed intelligenti. Con tutto ciò la moltitudine accoppiava colla credenza di quelle favole la conoscenza di quegli attributi, mentre in Omero si vedono or dall'uno, or dall'altro rammemorati, come cose volgarmente note. Nell'Odissea (*cap.* 19.) Ulisse ancora sconosciuto ragiona secondo l'opinion comune con Penelope della felicità di un Regno, governato da un Re pio, che onora gli Dei, e fa in conseguenza osservare la giustizia. Magnifiche immagini adopera Esiodo nel suo poema dell' opere e de' giorni, per esprimere la potenza e sapienza di Dio. Vedasi l'invocazione, ove invita le muse a cantar Giove, per l'alto consiglio di cui sono gli uomini altri gloriosi, altri oscuri, di quel Giove, che facilmente innalza gli oppressi e deprime i grandi; che corregge il colpevole ed abbassa il superbo; mentre egli altitonante regna e vive nella suprema parte del Cielo. E' notabile tra gli altri questo passo, ove si scorgono i vestigi di una antica tradizione.

. . . . O Regi, or voi
„ Ben ben questa giustizia ragguardate.
„ Poichè presso tra gli uomini dimorando,
„ Mirano gl'immortai tutti coloro,
„ Che con distorti processi e sentenze
„ Tra lor si trebbian, degl'Iddii la vista
„ Non curando. Poichè son trentamila
„ Sovra la grassa terra gl'immortali
„ Di Giove, de'mortali uomin custodi,
„ Che guardan tutte le giustizie e i torti,
„ Vestiti d'aria il suol girano tutto.

Traduz. del Salvini.

Esprime Pindaro maravigliosamente le stesse nozioni nella sua Ode Olimpia II. a Jerone, le cui sentenze io quì apporterò in volgar lingua recate con tutta la fedeltà, che si conviene ad una rigorosa traduzione, ed insieme con tutta la maestrìa e franchezza propria dell'originale. Antistr. III. ver. il fin.

„ Porta in ver di più cose
„ Occasion l'adorna
„ Delle virtù ricchezza,
„ Profonda sostenendo
„ Indagatrice cura.

Epodo III.

„ Fulgida stella, vero lume all'uomo.
„ Se questa ha alcun, conosce
„ L'avvenir, che de'morti
„ Le menti qui intrattabili, ben tosto
„ Pagano il fio, e le in questo
„ Di Giove impero iniquità commesse
„ Giudica alcun sotterra
„ Ostilmente forzato a dar sentenza.

Strofe IV.

„ Ma al pari ognor di notte,
„ E al par di giorno i buoni
„ Il Sole avendo, menano
„ Men faticosa vita;
„ Non per povero vitto
„ Turbando il suol, nè l'acqua
„ Marina, delle mani
„ Col vigor: ma di fidi
„ Chi godean giuramenti,
„ Passano senza pianto
„ La lunga etade, appresso
„ Agli onorati Dei.
„ E soffron gli altri affanno
„ Orribile a vedersi (1).

Sofocle ammaestrato da Orfeo ci rappresenta il pudore e l'equità, assistenti al trono di Giove. Callimaco imprende a celebrare Iddio stesso sempre grande e sempre Re, domatore de'mortali, e che dà leggi agli abitanti del cielo; mentre in seguito cerca, se questo Giove sia quello di Cre-

(1) Ho avuto questa traduzione dalla gentilezza del Signor Giuseppe Bartoli, Antiquario Regio, e Professore in questa Università di Torino.

ta, o quello dell' Arcadia: ove si vede, che, malgrado la ripugnanza e l' incompatibilità, stavano le favole raccontate di Giove, come uomo nato in Creta, o in Arcadia, coll'idea conveniente alla sola Divinità di un Monarca, che sempre grande e sempre Re impera ai cieli ed alla terra. Bellissima è anche l'immagine, con cui ne'frammenti, che rimangono di Riano, vien rappresentata la pena, che, per punire l'uomo ingiusto, acciecato dalla prosperità, sopraggiugne in giovanil forma i vecchi, e in forma di vecchio i giovani, facendo cosa grata alla giustizia ed a Giove Principe degli Dei. Belle le sentenze di Teognide: prega gli Dei, il cui poter è grande, e senza i quali niente avviene agli Uomini, né il bene, nè il male. O Cirno, temi e rispetta gli Dei, perchè questo trattiene l' uomo a non fare, o dire cose empie.

E' pure osservabile questo passo di Dionisio nella sua descrizione del Mondo. I soli Dei possono facilmente ogni cosa. Essi hanno ritondata la terra, che è il fondamento, su cui posano le altre cose: essi hanno stese le profonde vie dell'immenso mare: essi hanno in bell' ordine distribuiti gli altri: Essi hanno agli animali assegnate per abitazione le varie parti del mare e del vasto continente; onde sortirono diverse nature e forme, e di vario colore ornati furono gli uccelli. Così decretò il grande Giove. E qnì dà il Poeta col finire, il suo salve a'continenti, all'isole, all' onde dell' Oceano, del Ponto e del Mediterraneo, a' fiumi, a'fonti, a'monti, ch'egli ha descritto; e dagli Dei soli dice aspettare la ricompensa del suo carme. Io tralascio i Poeti più moderni, perché troppo facile cosa sarebbe, ricorrendo gl'indici, il fare un gran libro delle lor sentenze a questo proposito (1).

(1) Col depravarsi la nozione della Divinità presso le nazioni si andò ad una corrompendo anche la purità della tradizione de' fatti, che servono di base e di fondamento alla Religione. Indi nacque la mittologia, la quale non è possibile di ridurre in un solo e coerente sistema per la grandissima diversità delle opinioni, delle occasioni e de' tempi, onde si andò a poco a poco formando ed accrescendo. Ma per additarne in qualche sorta l'origine ed i progressi, parmi, che si possano fondatamente affermare le seguenti cose. I. L'istoria, o tradizione popolare de' fatti ed avvenimenti più memorabili del genere umano dopo la creazione e'l diluvio, passata di bocca in bocca, e di già

Gl'Istorici e gli Oratori ci potrebbbono somministrare infinite prove di questa verità, i quali si vedono sempre apportare la considerazione della giustizia e dell'equità e della pietà e della beneficenza in tutte le cause o giudiziali, o

grandemente alterata nella successione di alquanti secoli diede a' primi poeti l'argomento de' loro carmi; ed essi colle finzioni ed immagini deturpando sempre più la verità de' racconti, che cercavano di adornare, diedero il primo corso alla mittologia. II. La venerazione, che si ebbe da' primi tempi per la memoria degli uomini illustri, monumento certissimo dell'antica credenza dell' immortalità degli animi, giunse a tal segno, che li fece riguardare e venerare, come tanti Numi. Così Saturno ed i suoi tre figli Giove e Nettuno e Plutone furono collocati tra gli Dei. III. Così fu dato ad un uomo figliuolo di Saturno il nome di Dio supremo, al quale i poeti stessi accordano attributi incompatibili coll essere umano. IV. Quindi per la confusione e per lo equivoco del nome nacque questo mostruosissimo assurdo, che il sommo Dio fosse figlio di Saturno: avendo fatto cotesta confusione, che si attribuisse a Giove Dio ciò, che non conveniva, che a Giove fatto Divo, siccome uomo illustre e fondatore d' Impero. V. Si sa, che di più Ercoli se n'è fatto un solo, e così di molti altri. Quindi quegli adalterj, que' furti, quelle tante scelleratezze, che i poeti attribuiscono agli Dei. Gli uomini famosi non furono esenti da debolezze; e l'ardore della passione gli spinse molte volte a commettere delle iniquità. Le loro azioni grandiose li fecero collocare nel numero degli Dei: ed ecco, come tra' Gentili trovasi la Divinità macchiata di vizj e di scelleraggini. VI. Cercarono i filosofi in cotesta assurdità gli emblemi della natura. Vollero i poeti posteriori approfittarsi delle spiegazioni de' filosofi per dare un maggiore risalto a' loro poemi: e per ciò fare accomodarono talvolta la mittologia alle idee de' fisici; altra cagione d' incertezza e di dubbietà nel sistema di quella. VII. Con tutto ciò ritennero non solo i filosofi, ma anche gli uomini del volgo questa persuasione, che gli Dei proteggevano la giustizia e l' innocenza, e punivano la frode, l'omicidio, lo spergiuro: e che, se ciò non sempre si vedea succedere in questa vita, dovea certamente avvenire dopo la morte.

Era fondata questa persuasione non solo sul sentimento naturale, ma ancora su di una antichissima tradizione. Parlando Cicerone de' misterj Eleusini, a' quali era stato iniziato, dice, che meritamente si chiamavano *inizj*, perchè contenevano i principj, su de' quali si ha da reggere la vita; *neque solum* come soggiugne, *cum laetitia vivendi rationem accepimus sed etiam cum spe meliore moriendi* (De legib. lib. 2.) Ora, che tali misterj derivassero da qualche antica tradizione sparsa dalla prima origine del genere umano, come da un fonte comune, in tutte le nazioni, si raccoglie da ciò ch'egli dice nel primo delle Tusculane, ove fonda l'opinione dell' immortalità dell'animo sulla fer-

deliberative, per animare i popoli colla speranza del favore degli Dei, o far loro temere il giusto lor castigo. Avendo Valerio rinunziata la Dittatura in tempi torbidi, e temendo i Padri, che, se licenziato si fosse l' esercito, nuove congiure insorgessero, il ritennero unito, e fecero uscir di Roma le legioni sotto pretesto della guerra rinnovata dagli Equi; il che fatto, si accelerò la sedizione: e la plebe, per disimpegnarsi del giuramento prestato a' Consoli, pensò di volergli ammazzare; ma venendole suggerito, che gli obblighi della Religione non si poteano sciorre per via d' una scelleraggine, tosto deposero quel crudele pensiero (T. Livio dec. 1. lib. 2.). Tanto è vero, che l' idea della giustizia e dell' equità fu sempre congiunta colla nozione del culto, che la Religione richiede verso gli Dei. Così anche per ispegnere quella scellerata congiura ed al buon costume perniciosissima, ch' erasi introdotta in Roma sotto pretesto di celebrare certe segrete misteriose adunanze in onor di Bacco, il Consolo in una bellissima orazione, che disse al popolo, veggendo, che stavano gli animi come sospesi per lo timor di violare il culto voluto dagli Dei coll' opporsi a que' nuovi riti, si prese a dimostrare e persuase questa verità, che non si offende la Religione col punire la scelleratezza, che ardisce di coprirsi del sagro ammanto di quella: che anzi gli Dei per vendicare l' oltraggio fatto al lor nome, aveano fatto sì, che quella perniciosa occulta trama e disonesta venisse in luce; e che doveasi per gratitudine al lor beneficio e per conservar la Religione nella sua purità estirpare del tutto.

Noterò finalmente, siccome Sesto Empirico nelle sue Pirron. institut. lib. 1. c. 14., ove prende a fare osservare l'opposizione, che v'ha (*n.* 145.) tra gl'istituti, le consuetudini, le leggi, le favolose persuasioni, le dogmatiche opi-

ma credenza, che ne portarono i primi uomini nella più remota antichità i quali, come dice, più vicini essendo alla prima origine, erano meglio informati della verità delle cose, e la loro credenza autenticarono nella Religione de' Sepolcri, nel culto degli uomini grandi, passati ad un'altra vita, ed in altre cerimonie, che passarono ne' misterj medesimi, de' quali ha parlato sopra: che però nello stesso secondo libro delle Leggi soggiugne queste parole notabili: *Jam ritus familiae, Patrumque servari, id est quoniam antiquitas proxime accedit ad Deos, a Diis quasi traditam Religionem tueri.*

nioni, porta per esempio di una favolosa persuasione il racconto solito a farsi di Saturno, che divora i suoi figliuoli: ed a questa favolosa persuasione oppone il costume pubblico non solo di allevare i figliuoli, ma ancora di venerare gli Dei, come buoni e non soggetti ad alcun male; contuttochè si leggano le lor ferite e le loro invidie presso i Poeti: così anche in esempio del costume, in quanto si oppone alle dogmatiche opinioni, apporta la consuetudine di chiedere il bene dagli Dei contro la dogmatica contraria opinione d'Epicuro.

Il naturale senso di Religione può dirsi provato per isperimentale osservazione.

Se dunque si hanno da sciorre i dubbj, che si appresentano, colla esperimentale osservazione secondo l'eccellente regola del valente filosofo, le cui parole abbiamo recato sopra (*p.* 82.), se per quella sperimentale osservazione Egli con tutta ragione afferma di sentirsi costretto a riconoscere nel cuore umano un certo senso di benevolenza, dal quale dipende il diletto, che noi veggiamo, che la maggior parte ha nel giovare altrui; chiunque vorrà fare uso della stessa regola, nella stessa maniera quegli troverassi anche costretto di riconoscere nell'uomo 1. un certo senso morale, o dettame pratico, dal quale dipende l'approvazione e la lode, che noi veggiamo, che la maggior parte danno all'onesto ed al giusto, e 'l biasimo e l'odio, che riporta l'iniquità e la scelleratezza: 2. un certo senso della propria dipendenza, onde nasce la propensione, che noi veggiamo universalmente sparsa negli uomini, per cui portati sono a riconoscere un principio superiore, ordinatore di tutte le cose, a venerarlo, qual mente saggia, potente, e giusta, a prestargli culto ed ubbidienza. Che però ben conobbe Aristotile l'indole dell'umana natura, quale si manifesta e sempre e dapperttutto, allorchè osservò, che quelli, che da ingiusti aggressori sono per forza tirati ad una guerra, o difesa giusta, sono anche più animosi ne' combattimenti per questa fiducia, che loro solleva l'animo, che, combattendo per una causa giusta, debbono esser favoriti da quel Nume, da cui tutte le vicende umane dipendono, e quelle dispone con somma saviezza e giustizia.

Bel riflesso di Aristotile a questo proposito.

I crudeli Sagrifizj niente provano contro le cose dette, anzi le confermano.

Nè a questo s'oppone il vedere presso molte nazioni l'uso de' crudeli sacrifizj di vittime umane per placare la Divinità. Questi sacrifizj per lo più si faceano a certe Divinità subalterne, credute malefiche da certi popoli ed in certi tempi; e perciocchè erano stimate malefiche, si credea

da que' popoli, che non si potessero soddisfare, che con qualche crudele ed orrendo maleficio, alla vista di cui potessero saziare il lor mal talento. Ma ciò stesso fa vedere, che, quantunque erroneamente stimassero, che dovesse scusargli ed esimerli da ogni colpa la necessità, onde si riputavano costretti di dover placare per tal modo quelle funeste Divinità; pure conosceano tutto l'orrore di sì fatti eccessi; mentre non per altro li commetteano, se non perchè, conoscendoli per se stessi al sommo detestabili, tanto più atti li riputavano e conformi alle scellerate voglie delle temute Divinità malefiche: ma che oltre a queste Divinità, e sopra quelle non riconoscessero que' popoli alcun Nume superiore, buono e giusto, questo non si prova, nè si proverà giammai. Chi vedesse le iniquità, che si fanno presso di noi da quelli, che sono, o vogliono essere Stregoni, e concludesse, che quegli infelici di altro Dio non hanno fede, o notizia, che del Demonio; quanto frivola sarebbe una tale conclusione? Si giudichi pertanto, quanto sia ben fondato lo spiritoso riflesso di un celebrarissimo moderno (*abregé de l'histoire* ec. *T.* 1. *p.* 70.), il quale, avendo narrati i Sacrifizj d'uomini soliti praticarsi ne' grandi pericoli da' Sassoni ancora barbari, conclude, che tale appunto è il carattere de' barbari di fingersi la Divinità malefica, perchè gli uomini fanno Iddio alla loro immagine. Ma se questo è vero, que' popoli doveano dunque fingersi un Dio giusto; mentre, come dice l'Autore due linee appresso, que' popoli coltivavano la giustizia. E di fatto era così; mentre, come dice l'Autore poche pagine appresso, aveano que barbari un tempio, in cui veneravano un Dio, principio universale. Ma da gran tempo sono i begli spiriti in possesso di volere, che la vaghezza di un qualche bizzarro concetto non debba temere l'importunità di una contraddizione.

Vanità d'un motto empio d'uno spiritoso moderno a questo proposito.

Quanto più di vantaggio si può trarre con tutto fondamento in favor della nostra proposizione, dalle cose confessate e riportate dall' istesso Autore nel medesimo libro (*pag.* 20.), della pura nozione della Divinità lasciata da Confucio a' Cinesi; di quel libro uno de' più antichi del Mondo, di cui sono depositarj gli odierni Bramini, successori degli antichi Bracmani, nel quale vien riconosciuto un solo Ente supremo; di quella antica Religione de' Magi (*pag.* 30.), che fino ai tempi di Alessandro Severo erasi mantenuta in Persia, non mai contaminata dalle favole de' Greci.

Da diverse particolari cagioni son nati i diversi superstiziosi culti.

Raccogliendo pertanto le cose dette fin quì, apparirà manifestamente, che da cagioni particolari ed accidentali sono provenute le alterazioni fatte alla nozione di una Divinità suprema, buona e saggia; dalle quali sono moltiplicatamente insorte quelle tante e sì varie superstizioni, che ora in un modo, ora in un altro hanno travagliato il genere umano, ed hanno vestite infinite forme, altre dileguandosi, ed altre nascendo: ma che pure nel corso di quelle molte e sì varie superstizioni non si è mai spento, né mai sradicato dalle menti degli uomini un certo confuso senso di un Ente superiore, giusto e buono (1).

(1) L'eruditissimo P. Carmeli nella sua Storia de' varj costumi sacri e profani pretende, che per trovare l'origine di certi riti universali è fuor di proposito il credere, che da una nazione passati siano per imitazione alle altre. Questa origine vuole egli, che sia una idea comune, atta a significare qualche cosa: così trattando lib. 1 cap. 2. dell'uso del fuoco nel rito Sacro, comune agli Ebrei ed a' Gentili, il ripete dall' idea, che hanno gli uomini del fuoco, i quali, veggendolo di una virtù assai operante e delle altre sue qualità fornito, poteano prenderlo per segno di quella virtù superiore, che riconosceano, come creatrice delle cose tutte. Per accomodarsi a questa idea comandò Iddio, che il fuoco nell'Altare fosse perpetuo, e parlò a' Profeti *de medio ignis* per simboleggiare la sua Divinità. Per lo stesso principio i Gentili, nulla sapendo del comando fatto da Dio, o non curandolo, convennero pure a prendere il fuoco per segno sensibile del divino Essere. Quindi avendo assai bene provato, che gli Ebrei non mai tolsero da' Gentili l'uso del fuoco adoperato da essi ne' Sacrifizj, vuole, che neppure i Gentili il togliessero dagli Ebrei. Pure dalle sue dottissime osservazioni pare, che si possa dirittamente argomentare il contrario.

Concedo, che sia cotesto uso presso i Gentili più antico di Mosè e d' Abramo stesso, *e che Zoroastro*, come dice l'Autore p. 28. (chiunque sia stato cotesto Zoroastro) *partendosi dal culto del vero Dio ed attendendo alle magiche superstizioni, insegnasse il culto del fuoco, e che indi i popoli nelle loro adunanze sacre lo volessero sempre innanzi, come simbolo di un Essere Divino, e che dal simbolo passassero eziandio ad adorarlo*: Ma da questo stesso dico potersi legittimamente inferire, che fu il rito profano del fuoco presso i Gentili una depravata imitazione del rito Sacro presso il Popolo eletto. Imperocchè, se l'uso del fuoco ne' riti Sacri cominciò dal nascimento del mondo nel sacrifizio di Abele, e fu indi rinnovato da Noè, come dimostra l'Autore; e se per altra parte questo rito divenne superstizioso presso quelli, che si dipartirono dal culto del vero Dio; egli è chiaro, che presso i discendenti di Cham, che introdussero l'Ido-

Sulle quali cose fondo questo teorema, che ciò, che per alcuna cagione accidentale non mai ha potuto estirparsi dagli animi, non ha potuto per alcuna cagione accidentale in rodurvisi.

Due motivi, su de'quali si fonda la credenza, che presta il popolo alla Religion verace.

Oltre cotesta impressione del culto di una Divinità, perchè gli uomini abbraccino una qualunque sorta di Religione in particolare, dee intervenire un particolare consenso al culto particolare e determinato, che vedesi praticato da una qualche società d'uomini, la quale si creda del verace divino culto e delle cose a lui appartenenti possenditrice. Ora parlando del consentimento, che per gli uomini stessi del volgo si presta a quella Religione, la quale noi diciamo essere, e la quale si è in fatti la sola verace; perchè appaja, quanto giusto sia il consenso, io dico, che ad acconsentirle sono gli uomini anche volgari, purchè capaci di qualche riflesso, determinati per due motivi tra gli altri, i quali sono soli bastevoli a render la lor credenza ragionevole, sicura e prudente; e pe' quali possono eglino la verace Religione distinguere, quando venga loro proposta, da

latria nell' Egitto, non cominciò l'uso del fuoco per una certa idea loro venuta in capo, ma per una depravata imitazione di ciò, che aveano veduto lodevolmente praticarsi da' loro Maggiori. E lo stesso dee dirsi degli altri Popoli, che cotesto rito depravato presero dagli Egizj; giacchè, come egregiamente dice egli stesso, *il Paganesimo provenuto dagli Egizj perfino da quel tempo, in cui caddero nella idolatria, non è altro, che la Religione degli uomini Santi, descritti nel vecchio Testamento, adoratori del vero Dio, depravata poi, e contrafatta dalla follia di passare dalle simboliche cose a farsi de' Numi.* Parlando l'Autore, p. 47., de'riti, ne'quali era prescritto da Dio il fuoco, soggiugne, *che può dirsi, che il Signore in ciò si accomodasse alla idea comune, che aveano gli uomini del fuoco anche prima del Diluvio, adoperato nella occasione de' Sacrifizj, e dopo il Diluvio eziandio, mentre Noè tosto, cessate le acque, sacrificò al Signore.* Si vorrebbe sapere, quali fossero gli uomini, alla idea comune de'quali si accomodò il Signore nel far piovere il fuoco sul sacrifizio di Abele. Noè certamente non ebbe bisogno di ricorrere ad una tale idea per introdurre l'uso del fuoco. Dalla depravazione del vero culto, di cui fu Noè il primo Sacerdote dopo il Diluvio, nacquero i riti profani del Paganesimo, come confessa l Autore. Quale più chiara adunque e patente origine si può assegnare di que'costumi e riti, che si vedono introdotti quasi universalmente presso tutte le nazioni, e che hanno un così espresso carattere di somiglianza con quelli, che furono originariamente comandati dal vero Dio?

tutte le altre, che sono false. Il primo si è la convenienza e la omogeneità, che v'ha tra quella impression naturale, che nata dal sentimento della propria dipendenza e della differenza del giusto e dell'ingiusto, muove al culto di una suprema Divinità buona e giusta; e tra gli insegnamenti della vera Religione intorno alla natura ed agli attributi di Dio ed alla sua provvidenza ed ai precetti, che ha dato all'uomo per lo regolamento di sua vita. L'altro motivo si è un certo particolare carattere di autorità, che riluce nella società, ch'è realmente posseditrice della vera Religione; la quale autorità e conferma per una parte gl'insegnamenti omogenei al naturale sentimento, e vale ad acquistare fede a quegli altri, ne'quali si contengono o misterj, o particolari determinazioni riguardanti il Divin culto, che sono fuori del senso ed intendimento umano (*Ved. la Nota 14.*).

Conformità degl'insegnamenti della Religion verace col buono e naturale senso di Religione.

E riguardo al primo punto, egli è pur chiaro, quanto gl'insegnamenti della verace Religione sieno conformi ed a quella naturale impressione, che abbiamo detto, ed a'più puri e sinceri lumi della umana ragione. Nasce quella impressione dall'intimo senso della propria dipendenza: insegna la vera Religione un Dio Creatore del Cielo e della Terra. All'intimo senso della dipendenza va unito quello del proprio difetto. Ora siccome da quel gran Filosofo ch'egli fu, insegna Aristotile, che ogni mutazione si fa per via di qualche mancamento, in quanto la natura muove ogni cosa a cercare di supplire al suo difetto; non si può dubitare, che anche nell'uomo dal suo difetto non si debba destare un naturale desiderio, che il muova a cercare la perfezione, che adempia il suo difetto, e sia perfezione conveniente ad una natura ragionevole, amatrice della verità e della sapienza, e che, potendo conoscere il pregio della perfezione, non si può appagare di averla, se non la conosce come tale, e non sa di possederla: insegna pertanto la vera Religione un Dio somma verità, sommo bene, somma perfezione, che colla conoscenza e vista di se medesimo può solo render beato l'animo dell'uomo. Al senso della propria dipendenza e del proprio difetto, per produrre quella naturale impressione, si accoppia il sentimento della differenza del giusto e dello ingiusto. E questa differenza ove si può meglio ravvisare, che ne'santissimi precetti della morale, che in questa Religione trova l'uomo per regola

de'suoi costumi? Contengono que'precetti senza mischianza di errore quanto di bene ha detto Cicerone ne'suoi libri *de officiis*, quanto il morale Seneca, quanto Epitteto, quanto Antonino. In quelli vengono distintamente spiegate quelle massime dalla natura inspirate a tutti i Legislatori e a tutti i Popoli, e che ad ogni governo hanno sempre servito di base e di fondamento, di viver onestamente, di non offendere alcuno, di rendere a ciascheduno ciò, che gli viene. In somma, per non dilungarmi fuor di proposito a far l'enumerazione di que'precetti, ed a mostrare partitamente la convenienza di ciascuno colla natura ragionevole, io dirò, che, siccome segno di somma eccellenza fu sempre riputato in quel nobile Scultore della Grecia lo aver saputo raccogliere in un trattato tutti gli ammaestramenti dell'arte sua, ed insiememente formare una statua così regolata in ogni suo membro e in ciascuna sua parte, come gli ammaestramenti del suo trattato divisavano; onde potè a buona equità Regolo nominare e il libro e la statua: così a questa sola verace divina Religione è felicemente succeduto ciò, che a lei sola potea per la sua divinità riuscire, di raccogliere nella sua morale, siccome dettata da colui, che n'è la prima regola, tutti gli ammaestramenti, che dimostrano, come debba ciascun uomo regolarsi sì verso di se, e sì l'uno rispetto all'altro; ed insiememente formare nel suo seno molti uomini d'ogni stato e condizione, ne'costumi de' quali, come in visibile esempio, si potessero quelle santissime regole ravvisar da ciascuno agevolmente. Quella naturale impressione in fine muove al culto di un Dio ottimo e santo e giusto: ma ove si può trovare con più chiare note e con più vive e più sublimi immagini esaltata e magnificata la sovrana eccellenza di Dio su tutte le cose, il suo poter sopra il Cielo, la Terra, il Mare, gli Elementi, sovra gli Eserciti e gl' Imperj, sovra la malattia e la morte, sovra il cuore e la volontà dell'uomo? (*Ved. la Nota* 15.) ove più magnificamente celebrata la sua immensità, la sua immutabilità, la sua sapienza, la sua bontà, la sua giustizia?

Nozione d'una perfettissima natura non è arbitraria e fantastica.

Queste sono le perfezioni, che la sola ragione fece comprendere a più celebri Filosofi della gentilità doversi convenire a Dio; e per le quali conobbero, quanto per le favole della popolare superstizione contaminata fosse indegnamente, benchè non del tutto scancellata, la gloriosa no-

zione e idea d'una suprema perfettissima natura. Quindi essi cercarono di riformarla ed emendarla, sebbene in questo non andarono eglino esenti d'ogni errore. Pure questa emendazione impresa da loro e condotta a buon segno per via di discorso, ben dimostra, che la nozione di Dio, come Ente ottimo e sommamente perfetto, non è arbitraria e di capriccio; ma che nel complesso delle idee, che si adunano per formarla, una vi debbe essere, che serva come di base e di principio, che determini tutte l'altre; ed alla quale risguardando, possa lo spirito riconoscere, quali attributi si convengano, o non si convengano alla Divinità.

Per far questo discernimento vi ha una regola vera ed al sommo filosofica, che pare, non sia stata nota con sufficiente chiarezza e distinzione agli antichi; ond'è avvenuto, che nel determinare la nozione della Divinità hanno dato in alcuni errori; la qual regola hanno cavata di poi i filosofi dagli insegnamenti della Religione, e dimostrata perfettamente conforme a'più puri dettami della retta ragione e della filosofia. La regola è questa, che tutte le perfezioni, che non ripugnano le une all'altre, e però possono combinarsi, nè sono perfezioni soltanto riguardo ad un particolar soggetto, in quanto che, attesa la sua costituzione, fanno al suo bisogno; ma sono perfezioni semplicemente ed assolutamente tali; quelle sono anche tutte essenzialmente collegate, e tutte debbono cospirare a formar la nozione dell' Ente sommamente perfetto; siccome dall'essenziale loro unione in una perfetta identità l'Ente supremo è, per così dire, determinato ad una necessaria perfettissima esistenza. Che però sono aliene dalla natura di lui quell'altre perfezioni, che, non essendo tali, se non rispetto al bisogno di un qualche soggetto particolare, in esso qualche imperfezione suppongono. Così la memoria è una perfezione nell' uomo, perchè supplisce ad un suo difetto; ma questa non è una semplice ed assoluta perfezione, perchè suppone la privazione di una infinita intelligenza, a cui tutto sia sempre presente, e colla quale non può aver luogo la memoria. Platone andava seguendo a tentone questa regola nel diligente studio da lui fatto, affine di rischiarare e purgare la nozione della Divinità. La qual idea, nobile oggetto delle più sublimi contemplazioni di quel gran filosofo, cui egli stimò, che non si sarebbe mai potuta insinuare negli

animi del volgo, quale stupore non avrebbe in lui destato, quando pochi anni dopo la predicazione del Vangelo l'avesse veduta più pura ancora e più sublime, sparsa in tutta la terra, ricevuta ed impressa in nazioni di lingua, di costume, di superstizione affatto discordanti, e di quelle nazioni col sagro legame di una nuova Religione annodate e fatte un cuor solo ed una sola anima, formarsi come una universale Repubblica di tanto superiore alla sua, quanto è maggior cosa l'introdurre uno stato, che non lasci luogo agl'inconvenienti, e a tutto provveda con santissime instituzioni, che il formare un governo, in cui, per estirpare alcuni abusi più contrarj alla particolare costituzione di esso, sia d'uopo ricorrere ad inconvenienti talvolta maggiori per se stessi e più ripugnanti al bene universale dell'umana genere.

Come gli uomini volgari per mezzo della Religione avanzavano i filosofi nella notizia delle cose Divine. Sofisma di Bayle su questo soggetto.

Con gran ragione adunque potè affermare un antico nostro Apologista, che nella cognizione delle cose Divine ha potuto la vera Religione promuovere più avanti le persone idiote, di quello ch'abbia mai potuto la filosofia per mezzo delle più ingegnose speculazioni in quella innoltrarsi. La forza del qual argomento veggendo l'accorto Bayle, che mal si potea sostener direttamente, cercò di declinarla col volgere l'argomento ad altra quistione. Dice pertanto, che ben diverso era il caso degli antichi filosofi da quello della buona vecchierella istrutta per la Dottrina Cristiana degli attributi della Divinità. I filosofi cercavano d'intendere il perchè delle cose: voleano sapere, perchè ha da esistere un Dio, e qual Dio ha da esistere: nè però dee recar maraviglia, se poco hanno potuto procedere nell'investigazione di cose tanto difficili. Laddove tra noi la vecchierella non si cura d'intendere ciò, che le viene insegnato: crede ed è contenta, se può tenere a memoria quanto le si dice. Ma leviamo ogni equivoco. Se Bayle pretende, che gli antichi filosofi tanto fedelmente seguissero il lume della ragione, che alcun passo non facessero, se non illuminato da quella, troppo di onore fa loro certamente; mentre furono anch'essi amatori delle loro fantasie, e bene spesso affermavano ciò, che al certo non intendevano, giacchè non è possibile d'intendere il falso. Se per altra parte pretende Bayle, che gli uomini volgari presso noi niente intendano delle cose Divine, che loro s'insegnano, troppo di torto fa loro in verità. Se si chiedesse ad un uomo volgare, mediocre-

mente istrutto, s'egli crede per avventura, che Dio abbia un corpo e sia simile ad un venerabile vecchio, quale suole rappresentarsi per esprimere, ch' Egli è Padre ed Autore di tutte le cose, risponderebbe di no, e che Dio è puro spirito. Se su di questa risposta si continuasse l' interrogazione, e gli si domandasse, se nel dire, che Dio è uno spirito, egli stima, che sia simile a quegli spiriti purissimi, sottili e odorosi, che s'estraggono da più preziosi aromi; certamente si offenderebbe di una tale richiesta, e mostrerebbe, che porta tutt'altra opinione della spiritualità di Dio, la quale pure è l'attributo il più remoto dall' intendimento delle persone volgari. Altro è dunque lo intendere una qualunque proposizione, ed approvarla per vera; altro è il poterne dimostrare per discorso concludente la verità. Questo s' ingegnavano di fare gli antichi filosofi nell investigazione delle cose Divine; il concedo a Bayle: questo non sanno fare, neppure tentano di fare presso di noi gli uomini del volgo, contenti solo d'apprendere e ritener le nozioni, che loro s' insegnano intorno alle cose Divine. Ma tutto questo che monta? Non vuolsi quì per niuno far contendere d' ingegno e di sapere le Cristiane idiote persone co'più rinomati filosofi dell'antichità. Solo si fa riflettere ad una cosa, che non può negarsi, che non sia mirabile al sommo, come sia potuto avvenire, che in seno alla Religione Cristiana gli uomini stessi più volgari abbiano della Divinità un concetto sì alto, e sì puro, che grandissima lode è a Platone lo aver potuto adombrarlo in parte: si cerca, onde sia proceduta una tanta e sì nuova luce di cognizione in que' rozzi intelletti. Non da loro stessi è provenuta; che ben si sa, quanto inferiori siano nelle forze dell' ingegno a Pitagora, a Platone ed a' loro seguaci. Non fia dunque lode di essi, che non può esserlo in alcun modo. Ma fia ben lode della Religione, per lo cui mezzo di tanto si vedono avanzati nella cognizione delle cose Divine e della pura morale sopra i più celebrati filosofi. Dal che si scorge, che non è la Religione ripugnante alla filosofia, ma che le è infinitamente superiore. Non è ripugnante; poichè accetta e conferma quanto il natural lume della ragione ha potuto scoprire degli attributi invisibili di Dio per la considerazione delle cose create; che anzi rischiara e perfeziona quella nozione, che la filosofia potè soltanto abbozzare della Divinità. Ma le è insieme superiore e come pienamente possedi-

Convenienza e superiorità della Religione, rispetto alla filosofia.

trice dalla sua origine di tutto quel lume, che andava la filosofia a lento passo ed incerto rintracciando, e per la virtù mirabile, che ha di farlo penetrare e diffondere negli animi più rozzi ed incolti.

Convenienza della Religione col senso morale, motivo, che dispone a prestarle fede.

Essendo però gl' insegnamenti della vera Religione intorno alle cose divine ed a' precetti del costume tanto conformi ed omogenei al senso naturale ed al puro e sincero lume dell intendimento dell uomo; questa convenienza ed omogeneità è al certo un motivo e sensato e ragionevole, per cui, venendo ad un uomo volgare bensì, ma capace di qualche riflesso, proposta la vera Religione, debba egli approvarla grandemente ed averla cara, e sentirsi disposto a prestarle fede ed ubbidienza. Avviene allora, rispetto agli occhi della mente, ciò, che veggiamo avvenire tutto dì, quando per la lontananza, o per la dubbiosa luce si apprende confusamente un oggetto conveniente e gradevole, il quale, venendo subitamente illuminato e portato sotto gli occhi, si fa ravvisare con sommo diletto per quel desso, che si andava rintracciando: Così ancora, quando un Poeta valente dipigne al naturale i costumi ed i caratteri delle differenti età, o condizioni della vita; quando presta e concerti e parole convenienti agli affetti della pietà, del terrore, della speranza; quando introduce o un Padre adirato, o un amante infelice; non vi ha scena, che non sia quasi una orditura di verità filosofiche, la quale sotto la vaghezza di vivaci e dilicati colori opportunamente compartiti ricuopre una esatta e bene intesa teorìa. E quanto sarà la teorìa coperta sotto la scena, e tinta leggiadramente dal Poeta più perfetta, tanto meglio sarà intesa dal popolo stesso, e tanto maggiore applauso riscuoterà la invenzione e la condotta del Poeta. Il che dee appunto avvenire così; perchè, veggendosi l'uomo comparire nelle immagini e nell'espressioni del Poeta rappresentata vivamente e sviluppata, ed in acconcio ordine schierata una moltitudine di verità, ch'egli apprendea già confusamente, e come involte in certi pensieri, che gli andavano ragionando per l'animo, le riconosce subito e senza fatica, e per quella omogeneità, che abbiamo detto, è sospinto come da possente forza, e con maravigliosa letizia a subitanei moti di approvazione e di conferma. Così quando sulla Scena Romana quel buon vecchio per iscusare la premura, che avea di confortare il cruciatore di se stesso, cruciato perfin da' conforti datigli, udito fu

porompere in quella celebre sentenza: *Homo sum, nil humani a me alienum puto*; toccata, per così dire, in tutti gli spettatori la comune umanità nel suo più vivo senso, sciolse con una sola voce le lingue di tutti, e con subitanea esclamazione diede per le bocche di molti una sola e come identica significazione del suo risentimento.

Quella stessa convenienza, mezzo, che distingue la verace Religione dalle superstiziose dell' Idolatra gentilità.

Questa convenienza ed omogeneità delle verità proposte dalla verace Religione intorno alle cose Divine ed a' precetti del vivere, col senso morale connaturale all'uomo, è non solo un argomento fortissimo per indurlo ad approvarla, ma ancora, per poco ch'egli sia capace di considerazione, un mezzo convenientissimo per poter discernere la verace Religione da quelle, che macchiate sono per le superstizioni della Idolatria. E certamente tutte le opinioni, per le quali vengono introdotte false Divinità, cioè Dei soggetti alle passioni ed a' mancamenti umani, o per le quali si dividono gli attributi della Divinità, e si vanno per la natura, e per gli elementi spargendo; che altro sono, fuorchè altrettante contraddizioni, che apertamente combattono quell' interno senso morale, che differenzia il bene dal male, il giusto dallo ingiusto, e che si volge per se stesso a un Dio, in cui sia e la bontà e la giustizia in sommo grado? E questo senso, che si mantenne sempre vivo e spirante in mezzo alle più cieche tenebre del gentilesimo, ripugna per sua natura vicendevolmente a tutte quelle sì fatte superstiziose opinioni.

Prova di ciò presa dall'Eutifrone di Platone.

Per questa opposizione riconobbero i filosofi gentili la vanità della Religion popolare, come si può vedere in molti luoghi di Platone, e massime nel secondo della Repubblica. Ma di più, essendo quella tanto aperta, quale si vede essere, potea ancora un uomo popolare, volendovi far sopra una qualche seria considerazione, entrare in sospetto e diffidenza di quelle favole, ch'egli vedea non potersi accordar colla nozione di una Divinità saggia e perfetta, la quale sotto quelle opinioni radicata si rimase, e tratto tratto rinvigorendosi, spuntava e balenava apertamente. Della qual cosa ne somministra lo *Eutifrone* una chiarissima riprova. In questo Dialogo nella persona di Eutifrone indovino mette acconciamente Platone in comparsa il carattere di un uomo ignorante, presuntuoso e superstizioso, più attaccato per cagion della sua professione alle favole della Religion popolare, di quello che il fosse il popolo medesimo, e tanto più

pronto a decidere, quanto più perito si credea nella superstizione, ch'egli professava. Interrogato quest'uomo, in cui veggiamo uno de' più grossolani Ateniesi e pregiudicati maggiormente, interrogato (dico) da Socrate e pregato, che gli spieghi ciò, ch'è giusto ed ingiusto, pio e profano, risponde acconciamente con alcuni esempli, mostrando essere ingiusto lo spergiuro, l'omicidio, o sia la uccisione fatta a torto di una qualunque persona, o sia questa familiare, o estranea: esser poi giusto il punire lo ingiusto, il vendicare per mezzo della autorità delle leggi e de' giudizj l'omicidio; e questo senza distinzione, o accettazione di persone. Ben è vero, che, portatosi egli al foro per accusare il Padre, mostrava di non saper nel conflitto di più doveri, a quale debbasi la preferenza: e questo anche venivagli rimproverato dal popolo stesso. Interrogato indi da Socrate di una precisa definizione del giusto e dello ingiusto, del pio e del profano, e richiesto di voler dichiarare, quale sia quella universale forma di giustizia e di pietà, per cui è giusto e pio tutto ciò, ch'è giusto e pio, non è maraviglia, che in una sì fatta sottilissima e difficilissima investigazione lo indovino la faccia da par suo, e vada tentone cercando e raccozzando le cose, che gli sovvengono, senza ben saper, cosa si dica. Essendogli pure riuscito di dire, che quegli è pio e giusto, che è grato agli Dei, e per lo contrario ingiusto e profano colui, che offende gli Dei, gli mette innanzi agli occhi Socrate le dissensioni e i dispareri degli Dei, pei quali mostra, che potrebbe avvenire di leggieri, che ciò, che fosse gradito da uno, dispiacesse all'altro; Laonde una stessa cosa sarebbe insiememente e giusta ed ingiusta, e pia e profana. Sente Eutifrone la forza dell'argomento; e sebben non basta ancora per farlo ricredere della sua superstizione, e rigettare le favole, ch'egli credea col popolo; vince però il sentimento naturale in questo, che contro la evidenza de' fatti in quelle contenuti tiene egli per certo, che in quelle cose, che riguardano il castigo di chi opera ingiustamente, niuno degli Dei possa discordare dall'altro. Il che si confà anche con ciò, che poco avanti avea detto, che tutti gli uomini stimano, che sia Giove sopra tutti gli Dei ottimo e giustissimo. Ecco adunque come non ignorava uno de' più grossolani e più superstiziosi uomini di un popolo gentile, che sopra tutte le cose vi ha un Dio ottimo e giustissimo; che agli Dei è

grato il giusto, e lo ingiusto dispiacevole; e che a tutti concordemente piace il veder castigata l'ingiustizia; che agli Dei per segno di pietà offerir si debbono doni, non perchè giovi loro ciò, che ricevono da noi; che anzi noi dobbiamo da loro chiedere ciò, che a noi fa di bisogno, ma ad onore, a venerazione, ed a grazia. Ora questa credenza, che fermamente si portava per lo popolo intorno alla santità, alla giustizia, alla somma ed inalterabile perfezione di Dio, non dovea ella dimostrare a chiunque avesse voluto rifletervi, la falsità di quelle opinioni e favole, in cui comparivano gli Dei macchiati d'infamissime brutture? E ben si dee osservare, che quando interrogato Eutrifone da Socrate, se tenea per veri i misterj celebrati ne'Tempj, si vede, che, benchè non ne dubiti, la fede, che loro presta, è in lui generata dall'altrui testimonianza, e li crede veri, perchè così ha udito dire; ma quando è interrogato intorno alla differenza del giusto e dello ingiusto, e della giustizia e bontà di Dio, risponde come di cosa, di cui sente la verità in se stesso, come di cosa, della quale non si dubita per alcuno, perchè a tutti suggerita da un certo lume naturale, che fa scorgere non essere cose indifferenti il tradimento, lo spergiuro, l'omicidio, ma cose ree, scellerate, inique, meritamente detestate da Dio, siccome giusto e santo e benefico. Rimane adunque provato, che la convenienza ed omogeneità degli insegnamenti della vera Religione intorno alla natura ed agli attributi di Dio ed alle regole del costume, col senso morale, e che all'incontro la opposizione delle favole di tutte le Religioni idolatre collo stesso senso e colla credenza di esso procedente e non mai spenta in quelle Religioni medesime, di un *Dio ottimo, e giustissimo*, somministra un carattere, per cui può un qualunque uomo volgare, capace di riflesso, discernere la verace Religione dalle false; e per cui sarà inclinato ad abbracciare la vera, come conforme al senso morale, e ad abbominar le altre. Il veder poi, come Eutifrone e gli uomini pari a lui, volgari e meccanici, privi di quella idea intellettuale, che rappresenta la forma universale della giustizia, cosa di sottilissima considerazione, distinguono assai bene in molti casi il giusto dallo ingiusto, e non perchè così sia stato loro insegnato, ma il proprio giudizio adoperando, il che ne'casi repentini e strani si scorge massimamente, parmi, che sia una nuova riprova di quel sen-

so morale, che abbiamo detto. Imperciocchè quale sarebbe la regola di un si fatto discernimento? non è, come si vede, una chiara vista della ideale forma della giustizia (*Ved. la not.* 16.), la quale venendo, quale misura, applicata quando ad una azione e quando ad un' altra, faccia scorgere le azioni rette dalle storte, e difformi. Questo discernimento non può dunque farsi, che per virtù di un senso morale, che confusamente apprende i caratteri del giusto e dello ingiusto, e serve a farli riconoscere, ove si appresentano.

Carattere, che distingue la verace Religione dalle superstiziose.

Quindi è nato, s' io non m' inganno, un fatto degnissimo di osservazione, e dal quale parmi, che risulti un luminoso segnale, che la verace Religione distingue dalle altre, che macchiate furono di superstizione e di idolatria. Ed è, che in queste si vedono tra gli uomini dotati di senno e di prudenza molti rifiutare quella Religion popolare, in cui educati furono, e divenire per questo e più sensatamente Religiosi e migliori. Tra questi può annoverarsi e Pitagora ed Anassagora e Socrate e Platone stesso ed altri parecchi, a cui fece la ragion conoscere la vanità delle superstiziose credenze, che ingombravano la mente del volgo, e seguitando il dettame della ragione, cercarono di formarsi della divinità un concetto più giusto e più nobile, togliendole tutte le imperfezioni, che le erano apposte dalla volgare superstizione, ed aggiungendole le perfezioni opposte, e su di questa nozione, come su di base stabile, proccurando di stabilire ottimi precetti, che si leggono ancora con maraviglia, di una morale, se non del tutto purgata e giusta, sempre migliore però e più perfetta di quella, ch' era dalla Religion popolare insegnata. Sicchè questi mossi da buon principio si dipartirono dalle credenze volgari per accostarsi ad una Religione più pura e più santa (*Ved. la not.* 17.); per formarsi un concetto, quanto più perfetto potessero, della suprema Divinità; per tributarle un culto più perfetto d'interna venerazione; per seguire una morale più giusta e più severa. Ma dalla vera Religione, che noi professiamo, non v'ha esempio, che alcuno si dipartisse giammai per farsi più religioso e migliore. Niuno se ne dipartì per farsi un concetto più nobile e sublime e più perfetto della Divinità di quello, che ne vien dato in questa Religione. Diranno senza dubbio, che hanno voluto farsene una idea più vera: ma, lasciando stare questo, di cui non acca-

La ragione fece dipartir molti da queste, per divenir più religiosi e migliori. Niuno si può dipartir da quella per farsi più religioso e migliore, o più onesto.

de al presente di dover disputare, il fatto sta, che questa idea per loro più vera dell'Ente supremo è sempre un'idea men perfetta: vogliono togliere a Dio alcuna delle perfezioni, che si contengono nella nozione, che n'appresenta la Religione: Non gli vogliono lasciare intatta la sua provvidenza, la sua libertà, la sua misericordia, la sua giustizia: e si vede, che più pronti sono a troncare quegli attributi che legano, per così dire, l'uomo a Dio, e sono il principale fondamento del culto, che gli dee prestare, e fanno, che debba l'uomo stare in attenzione con Dio per le cose, che ne ha da sperare e da temere. Per questo amano meglio pensare, che Dio sia la natura stessa, un qualunque principio, che le cose volge per naturale necessità. Lascio stare, come ho detto, se nel togliere l'esistenza ad un Ente sommamente perfetto, ed in cui sieno identificate tutte le perfezioni possibili; Ente, del qual solo si può dire, che esista per necessità metafisica; lascio stare, dico, se pensino bene, o no. Egli è però sempre vero, che, laddove i Socrati nelle superstiziose Religioni educati quelle hanno rifiutate per avere un Dio più perfetto, essi rifiutano la loro per averlo men perfetto: e laddove i Socrati voleano un Dio, che meritasse e riconoscesse l'interno culto, che erano disposti di prestare a un Nume perfettissimo, sapientissimo e giustissimo; Essi un Dio vogliono, con cui più, che dell'esterno, che poco costa, sieno dell'interno culto, che continua vigilanza e purità di animo richiede, dispensati. Niuno adunque nel dipartirsi dalla Religione, che professiamo, si fa più religioso, e più sinceramente e più internamente dedito al culto della Divinità: anzi l'esperienza mostra, che il rifiutare, che fanno, la Religione de' loro Padri è un abbandonare la Religione in se stessa. Nè pure dalla Religione si dipartono per farsi migliori. Lascio, che molti conservino la onestà del costume ed una intera probità: ma la onestà e la probità non ha mai potuto muovergli a rifiutare la Religione, che professiamo: nè possono dire, che sono andati a cercare nella incredulità regole più severe di costume, precetti più santi, e che meglio mostrino a far bene altrui, e a raffrenare la superbia, l'ambizione, l'avarizia, l'intemperanza, l'ira e l'invidia. Siano dunque essi, quanto si vogliono, e giusti e moderati e liberali e magnanimi e temperati; sarà sempre vero, che il poteano essere ugualmente, ritenendo e seguitando i precetti della

nostra Religione: non potranno mai assegnare una virtù praticata da essi, che non sia in questa Religione o prescritta, o commendata: nè alcun vizio potranno dire fuggirsi per loro, a cui gli avesse la Religione astretti. Ma ben può dirsi, che col rigettar la Religione si sono tolti molti motivi atti a muovergli a praticare la virtù ed a fuggire il vizio. E laddove i Socrati rifiutando la Religione popolare, col farsi più religiosi si astringeano a meglio vivere; essi all'incontro rifiutando questa nostra Religion popolare, col farsi increduli si allargano, se vogliono, la licenza del peccare. Questa parmi al certo, che sia una differenza ben notabile, per cui risplende la verace Religione, e si fa distinguere dall'altre false, e superstiziose.

Opposizione tra le superstizioni de' Gentili e la nozione, che rimase loro, della Divinità, motivo chiaro, che potea e dovea disingannarli.

Da questo senso naturale di Religione, che muove al culto di una Divinità saggia, giusta, benefica, e dalla conformità degli insegnamenti della verace Religione con quel naturale ed universal sentimento, parmi, che si possano dedurre due conseguenze di non poca importanza. L'una si è, che gl'increduli per le cose fin quì dette possono agevolmente comprendere, quanto sia vera la sentenza di S. Paolo nella pistola a' Romani cap. 1., che ciò, che per umana ragione si può conoscere della invisibile virtù e Divinità dell'Ente supremo, fu manifestato anche a' Gentili: che inescusabili sono però quelli; perchè, avendo conosciuto Dio, non come Dio il glorificarono. E certamente quella nozione, che rimase sempre in loro, di una provvidenza rimuneratrice delle buone opere e punitrice della scelleraggine, recava un chiaro e fortissimo argomento, onde disingannarli delle favolose opinioni concepute della natura, della pluralità, delle occupazioni e de' fatti degli Dei, e del superstizioso culto, con cui li veneravano. Erano persuasi, che gli iniqui erano puniti dagli Dei, siccome violatori delle lor leggi; e questa persuasione comune espresse Euripide nell'Ione con queste parole:

„ Sectare recta; namque si mortalium
„ Improbus erit quis, puniunt illum Dii.

Da questo non dovea venire attualmente a ciascheduno in mente il riflesso, che soggiugne il Poeta a quelle parole?

„ Nonne ergo iniquum est, jura qui mortalibus
„ Scribitis, ut ipsi non vacetis crimine?

E però conchiudere collo stesso nel Bellerofonte?

„ Si turpe quid Di fecerint, non sunt Dii.

E da questa conclusione procedere finalmente a quest'altra espressa in una bellissima sentenza, che da Clemente Alessandrino attribuita viene al Poeta Difilo?

„ Qui semper ergo dominus est rerum omnium
„ Paterque, solus debet hic semper coli,
„ Ut tot bonorum inventor, atque conditor.

Convenienza della verace Religione col senso naturale serve a fare intendere la stupenda dilatazione di quella.

L'altra si è, che per la conformità della verace Religione col senso naturale, che muove al culto della Divinità, si può rendere una ragione di grandissima forza contro l'incredulità de' nostri tempi, degli stupendi progressi, che fece in pochissimo tempo la predicazione del Vangelo. Egli è un fatto prodigioso, simile al quale niuno potranno recarne gl'increduli in tutta l'istoria dell'uman genere, che riuscì a pochi uomini di niuna autorità, di niuna fama, di niuna considerazione mondana, il persuadere in brevissimo tempo e come ad un sol tratto ad innumerabili persone fra'Greci, Latini e Barbari una Religione nuova, e con questa ritrarle da' loro vizj, ed ottenere, che ad un culto pieno di pietà verso un sol Dio Ottimo e Massimo aggiugnessero una istituzione di vita giustissima e santissima. A questo maraviglioso fatto risguardando S. Agostino, ne dedusse quel celebre argomento, che dimostra invincibilmente la verità della Cristiana Religione. Imperocchè o si suppone ciò, che consta per gli autentici monumenti, che per la forza de' miracoli siasi operata una sì pronta ed universale conversione; e ciò basta per accertare la Divinità del Cristianesimo: O si negano questi miracoli, tuttochè attestati, quanto qualunque altro fatto più certo; ed allora maggior miracolo di tutti quelli, che si vogliono negare, riesce cotesta prodigiosa innegabile conversione. Il ricorrere, come fanno gl'increduli de' nostri dì, a certe generali declamazioni sopra l'entusiasmo, e 'l fanatismo, da cui si lasciano talvolta trasportare gli uomini, non è al certo una risposta, che possa valere nello spirito di un uomo sensato contra la forza di un argomento così stretto e determinato per le particolari circostanze di un fatto unico ed incontrastabile.

Argomento invincibile indirizzato contro gl' increduli.

Pure per togliere agl'increduli questo rifugio mi fo a proporre questo Dilemma. O vi ha realmente negli uomini quel senso naturale e morale, che muove a distinguere il giusto dall'ingiusto, e a riconoscere un Dio supremo, buo-

no, giusto e santo, siccome è stato finora provato: Oppure si vuole, come pretendono gl' increduli, che tutte le idee della Religione e della Morale siano un puro parto dell'educazione e del pregiudizio. Se si ammette quel natural senso e morale, è vinta la causa della Religione. Imperocchè, dato questo senso, non è più la Religione cosa d'invenzione, di capriccio, di pregiudizio. Ed allora si potrà intendere, come, essendo universale un tal sentimento, potè la conformità di esso con gl' insegnamenti della predicazione Evangelica muovere anche universalmente gli uomini ad abbracciarla; perchè di un effetto, che ha luogo presso una innumerabile moltitudine d'uomini di tutte le nazioni, altra cagione non può essere, che un principio, che universalmente si ritrovi negli uomini di tutte le nazioni. Così appunto S. Giustino Filosofo nella sua orazione a' Greci, ove espone le ragioni, per cui si mosse a rifiutare le patrie superstizioni e ad abbracciare la Cristiana Religione: Non crediate, dice, o Greci, che senza ragione e giudizio io mi sia dipartito da' vostri riti. Imperocchè niente in quelli ho trovato di santo, e che possa essere grato a Dio. E quindi fa vedere, quanto indegne siano della Divinità le opinioni religiose de' Gentili intorno agli Dei. Ove si vede, che la disconvenienza ed opposizione delle superstizioni Gentilesche col naturale sentimento potè muovere gli uomini a rifiutarle per abbracciare una Religione non solo conforme a quello, ma che lo rischiara, lo solleva ed ingrandisce. Nè a questo si oppone ciò, che potrebbono dire gli increduli, che tanto universale era innanzi la superstizione dell' idolatrìa, quanto il fu di poi la Religione Cristiana. L'Idolatrìa non ha mai costituito una sola ed unica Religione. Tante erano nelle idolatre nazioni le Religioni diverse, quante le Provincie, le Città, ch'aveano i loro proprj e differenti Dei, i loro proprj e patrj riti: e si sa, che le superstizioni degli uni erano detestate dagli altri non meno superstiziosi: Laddove nell' abbracciare la Religione Cristiana si vede ciò, che mai più è stato veduto, formarsi presso tutte le genti della terra, quantunque opposte di costumi, di maniere, di superstizioni, una perfetta unanimità di sentimenti nel culto di un medesimo Dio, nella regola di tutte le azioni della vita, nella speranza di un medesimo premio. Ma se si vuole negare il senso naturale, che abbiamo detto, e se la Religione è tutta fondata su i pregiudizj dell' educazione popolare, io

dico, che, considerata la natura e l'indole degli uomini, sarebbe stata in qualunque ipotesi non solo moralmente, ma anche metafisicamente impossibile quella pronta ed universale conversione di tanti differenti popoli ad un medesimo culto. E' metafisicamente vero questo principio: niuno effetto senza cagione. Ora se la Religione è cosa di pura instituzione e pregiudizio, nessuna cagione potranno mai assegnare gl'increduli, la quale abbia potuto produrre in sì poco tempo presso nazioni tanto diverse una sì perfetta uniformità di sentimenti. Questa cagione non può essere un qualunque entusiasmo, o fanatismo; che anzi la natura stessa dell' entusiasmo e del fanatismo vi repugna apertamente. Nasce l'entusiasmo e 'l fanatismo da particolari opinioni vivamente eccitate per certe particolari circostanze. Laonde non si può comunicare, se non a quelli, che per qualche accidente sono disposti a ricevere quelle opinioni. Dal che avviene, che non mai si è veduta una sorta di fanatismo comunicarsi da un popolo ad un altro di costume, o di genio molto differente, e molto meno farsi universale, neppure durar molto tempo lo stesso in un medesimo popolo. Tutte l'istorie del genere umano fanno piena fede della pertinace e pressochè insuperabile ostinazione, colla quale tutte le nazioni anche soggiogate resistono ai costumi, alle maniere, alle particolari opinioni de' loro vincitori. Penetrò la potenza Romana coll'armi nella Grecia, nell'Asia, nella Tracia ed in tante altre parti del Mondo. Fece ricevere le sue leggi colla forza; ma non potè piegare gli animi ad abbandonare le instituzioni domestiche per uniformarsi a quelle della nazione vincitrice. In somma egli è di fatto, che i popoli resistono con forza al cambiamento delle loro instituzioni, delle lor maniere e de' loro costumi. Un tal cangiamento non può farsi, se non o per una straordinaria violenza, che tutto faccia cedere al terrore; o per via di persuasione. Ma, trattandosi d'instituzioni unicamente fondate sull' educazione e su 'l pregiudizio, come mai può avvenire, che a' differenti popoli si persuada, che depongano i pregiudizj già radicati ne' loro spiriti, per appigliarsi concordemente ad un nuovo pregiudizio, che loro si proponga? Sarebbe mai stato possibile a pochi Egiziani il persuadere ai Greci, a' Romani, a' Galli, a' Britanni, a' Germani essere cosa scellerata ed empia l'uccidere un Gatto, o un Serpente? Non certamente, per questo metafisico principio, che, essendo quel-

lo un particolare pregiudizio degli Egizj, niuna cagione vi era, che avesse potuto insinuarlo nello spirito di tanti popoli diversi; Essendochè tanto avea di ragione ciascheduno di que'popoli a volersi mantenere ne'suoi pregiudizj, quanto l'Egizio a volere introdurre il suo. Il che appare dalla natura stessa del pregiudizio, il quale nasce da' particolari accidenti; e però non può farsi comune a tutti. Per la qual cosa si fa manifesto, che, se la Cristiana Religione non altramente, che le idolatre superstizioni, fosse stata una mera umana invenzione, non avrebbe potuto incontrare negli animi di tanti popoli differenti una tanto universale favorevole disposizione a riceverla. Laonde ritorno al mio argomento, e dico: O quelle innumerabili persone, che in sì poco tempo abbracciarono il Cristianesimo, vi si portarono per la conformità del naturale senso di Religione cogl' insegnamenti del Vangelo; ed allora convinta rimane la falsa opinione, che di essa portano gl'increduli, ch' ella sia cosa di umana instituzione, parto dell'educazione e del pregiudizio volgare: Oppure persistono gl' increduli a negare un sì fatto naturale sentimento; ed allora, per trovare una cagione di quella universale cospirazione, giacchè questa non è nella natura umana, converrà dire, se pure non si vuole, che si dia un effetto senza cagione, che dovette quella esser prodotta per una virtù ed una efficacia di gran lunga superiore a tutte le forze, che hanno gli uomini per persuadersi vivendevolmente le loro opinioni ed i loro pregiudizj; e per conseguenza una virtù ed una efficacia veramente Divina, onde fosse assistita la predicazione de' promulgatori del Vangelo: Sebbene queste due cagioni non si escludono l'una l'altra, anzi sono connesse. Imperocchè il medesimo si è l' autore della natura e della ragione umana, e l'autore di quella rivelazione, che sola si trova esser perfettamente conforme a più puri dettami del lume naturale; in cui sola si apportano agli uomini quelle notizie, alle quali aspiravano i Filosofi e ne riconoscevano il bisogno, senza che avessero mezzo alcuno di procacciarsele; e che sola finalmente innalza l'uomo ad uno stato di grandezza e di perfezione soprannaturale, a cui non avrebbe mai potuto neppure col desiderio aspirare. Laonde sotto qualunque aspetto si voglia considerare la prodigiosa incontrastabile propagazione del Vangelo, non potranno mai gl' increduli con una qualunque minima apparenza di probabilità oscurare i

gloriosi vestigi di una virtù divina, che moltiplicatamente risplendono in un fatto tanto segnalato, e (ciò ch'è da notarsi) unico nel suo genere in tutte l'istorie del Mondo, perchè niun dubbio rimanga, che non sia opera veramente divina quella, di cui altra simile non fu mai dagli uomini prodotta in alcun tempo.

Notizie richieste dalla filosofia, e che la sola verace Religione può apportare.

Tra quelle notizie, a cui aspirava, ma indarno, la filosofia, come si vede per molti luoghi di Platone, una delle principali, e di cui non è da tacersi in questo luogo, si è quella, che riguarda la riconciliazione degli uomini, che peccarono, colla Divinità. Non può la ragion da se sola determinare ed accertarsi, se questa riconciliazione sia possibile, o no. Se può placarsi la Divinità, dice Cicerone, non può placarsi, se non per mezzo della giustizia e della Santità. Non è conceduto alla ragione di poterne saper di più su questo punto; e questo non vale a quietare in alcun modo la più terribile perplessità, che agitar possa l'animo di un uomo consapevole a se stesso di un qualche misfatto. I mezzi proposti dalle superstiziose Religioni per la espiazione delle colpe troppo frivoli erano ed assurdi, perchè potesse un uomo di senno avere in essi qualche fidanza, e come nota Platone nel 2. della Repubblica, si dimostravano falsi per questo solo, che, traendosi addietro una cieca speranza d'impunità, allentavano la briglia al vizio. La sola verace Religione scioglie i dubbj dell'uomo sulla possibilità della riconciliazione: addita mezzi, che fanno conoscere la maestà di Dio e l'enormità del peccato: e, niun luogo lasciando alla disperazione atta solo a spegnere ogni sentimento di bene, propone condizioni tali di riconciliazione, che, quanto più ne accendono la speranza, tanto maggior freno pongono alla licenza del peccare. Questa dottrina, che con tanto desiderio, ma vanamente, fu cercata da Platone, e dalla quale riconosceva, che dovea dipendere la perfezione del trattato della giustizia, se a lui fosse stata dalla verace Religione appresentata, oh quanto cara e gradevole gli sarebbe riuscita, e quanto valevole a reggere ed ingrandire la ragione! Queste notizie pertanto, alle quali non può la ragione arrivare per se sola, ma di cui, venendole proposte, ravvisa subito la convenienza, perchè già convinta della necessità di averle, presentano al certo argomenti fortissimi per inclinare un uomo saggio e prudente ad ap-

provare la Religione, in cui le ritrova, ed a far, che le presti fede ed ubbidienza.

La Religion detta naturale non è una Religione, ma un incaminamento della ragione alla Religione,

Quindi è, che quella, che chiamasi Religion naturale, la quale si fanno i Deisti gloria di professare, non è propriamente una Religion fissa e determinata, in cui possa l'uomo acquetarsi, siccome quella, che per necessità è mancante di molte notizie richieste al culto della Divinità non solo esterno, ma interno, ed al regolamento della vita. Ella è soltanto un progresso della ragione, che, cominciando ad aver una qualche idea di Dio, e della necessità del culto, che gli si debbe, si va promovendo, quanto può, per acquistarne sempre una maggiore e più perfetta notizia: lo mette la ragione in via per rintracciare la Religione; ma, se la via non ha da essere infinita, giacchè la ragione non contiene le notizie richieste, debbe condurlo a un termine, ove scuopra la ragione un qualche segnale, che ivi risiede la sicura autorità della Religione. Si è veduto, come Socrate, camminando per questa via, si andava, come da uno estremo, allontanando dalle false superstiziose Religioni; e si vede, che, quanti passi lo ha, per così dire, la ragione da quelle allontanato, lo ha di tanti appressato alla dottrina di quella, che diciamo noi verace, e che tra noi è creduta dal volgo. Dovendo adunque la ragione ben condotta condurre gli uomini al limitare, dirò così, della vera Religione, non è questo un argomento sicuro, che quella debba essere la verace, alla quale tanto più s'accosta uno, quanto più si vuole da quelle discostare, che per la patente loro superstizione e per la opposizione, che hanno col senso morale e col dettame della ragione, si dimostrano false manifestamente?

Quelle notizie sono nel sistema della Religione, come l'anello di mezzo, che lega le verità naturali con quelle, che sono affatto al di sopra della ragione.

Ora quelle notizie, che abbiam detto, delle quali sente la filosofia la convenienza e la necessità, e che va rintracciando senza potervi mai arrivare per se sola, sono nel sistema della Religione e nella indissolubile catena della verità, come gli anelli di mezzo, che legano insieme quelle, che la ragione può farsi proprie, quali sono l'esistenza e la provvidenza di Dio e l'immortalità dell'anime umane; e quelle che sono del tutto al di sopra dell'umana intelligenza, quali sono i misterj ed altre particolari determinazioni appartenenti al divin culto, che nella verace Religione si propongono da credersi. Ma oltrechè queste accoppiate sono in un medesimo sistema con quelle, a cui muove il moral

senso e 'l dettame della ragione, vengono proposte per una autorità, che appresenta un carattere di veracità sì luminoso, che può, anzi debbe qualunque uomo, per giudicar bene, acconsentirle pienamente.

Indarno Bayle vuole togliere la differenza tra le cose, che sono contro la ragione, e quelle, che sono soltanto sopra di essa.

Nè quì ha da fare alcuna difficoltà il vano impegno preso dal Bayle di voler far comparire, come ripugnanti alla ragione, que' misterj, che non può la ragione intendere. Indarno egli s'affatica contro la distinzione in questo proposito recata tra le cose, che sono contro la ragione, e quelle, che sono soltanto al di sopra di essa. Troppo fondata è una tale distinzione; troppo patente l'applicazione di essa in casi manifesti, perchè non debba temere gli assalti di Bayle. Contro la ragione si è una proposizione, quando si vogliono unire idee, di cui la ragione conosce manifesta la ripugnanza. Così è contro la ragione il bilineo rettilineo; contro la ragione l'idea composta di un Ente perfettissimo soggetto alle passioni umane. Sono poi al di sopra della ragione quelle proposizioni, nelle quali la ragione non ha mezzo alcuno di conoscere o la convenienza, o la ripugnanza degli estremi. E'stata ultimamente richiesta l'Accademia Reale delle Scienze di Parigi del suo giudizio sopra la possibilità, o impossibilità della quadratura del circolo, ed ha risposto, che nè quella, nè questa è fin'ora dimostrata (*Ved. in fine la not.* 18.). Quindi è, che, se venisse accertata notizia per alcuno estrinseco argomento, che per alcun metodo particolare ed ignoto a chicchessia, fuorichè all'inventore, fosse stata ritrovata la quadratura del circolo, sarebbe questa, rispetto al rimanente de' Geometri, quasi un mistero matematico, che potrebbe dirsi non contro la geometria e la ragione, perchè la ragione non vede alcuna manifesta ripugnanza in questo, che dicesi un circolo uguale ad un quadrato dato; ma bensì al di sopra della ragione e della geometria, perchè questa nello stato, in cui è al presente, non ha mezzo alcuno per iscoprire, se tra quelle due figure possa darsi una perfetta uguaglianza. Quantunque volte le idee, che vengono accoppiate per una proposizione, non sono adeguatamente determinate e sono soltanto confusamente apprese, egli è difficilissimo il potere affermare la ripugnanza, o convenienza di esse; perchè, non essendo note tutte le particolarità comprese in quelle idee, nè noti per conseguenza i rispetti, che da quelle risultano, può facilmente avvenire, che appunto ci sfugga quella par-

Regola per distinguere le une dalle altre.

ticolarità, la quale è il fondamento della convenienza, o ripugnanza di esse. Quindi nell'affermare, che una indivisibile natura in tre distinte persone ritrovisi, perchè si potesse la convenienza, o la ripugnanza di quella proposizione fare alla ragione manifesta, bisognerebbe, che si avesse una distinta e adeguatamente determinata nozione di ciò, che comprende questa voce *persona*, mancante la quale non è possibile alla ragione il ravvisare, se la pluralità delle persone convenga, o ripugni all'unità della natura; mentre potrebbe avvenire, che il rispetto, su cui si fonda la distinzione delle persone, niente valesse per distinguere la natura. E adunque una tal proposizione al di sopra della ragione; ma non può dirsi, che sia contro la ragione, perchè non può questa affermare, che due idee non convengano assolutamente, se ignora certe particolari determinazioni, per le quali potrebbe essere, che convenissero. Questo dico, non per trattare in questo luogo della non ripugnanza di un qualunque mistero in particolare, ma solo per far vedere, quanto frivole sieno l'eccezioni di Bayle contro la distinzione solita farsi tra le cose, che sono contro la ragione, e quelle, che sono soltanto al di sopra.

Posta questa distinzione, si fa manifesto, che le cose stesse, che sono al di sopra della ragione, si debbono credere, quando vengano proposte per una autorità, in cui aperti si ravvisino i più sicuri caratteri della veracità. Ora dico, che sì fatti caratteri s'incontrano nella verace Religione, che noi professiamo, pe'quali non solo le persone di più alto intendimento, ma qualunque uomo capace di sensato riflesso debbe acconsentirle, e può per quelli conoscere altresì essere prudente e sicura la fede, che a questa Religione si presta; ed all'incontro dubbiosa sempre e mal fondata quella, che ad altre Sette si dà, che si vantano d'essere in parte della verace Religione.

Dico adunque, che un Cattolico uomo volgare e meccanico nel credere alla sua Religione fa un giudizio e sicuro e prudente, di cui non può, nè debbe mai ricredersi: e che per l'opposto il Giudeo, o il Protestante nella credenza, che presta alla sua, fa un giudizio imprudente e temerario; e che pei principj stessi della Religione, a cui crede, è ammonito di dovere stare in diffidenza, e disposto a doversi ricredere quando che sia.

Dimostrazione di un carattere di veracità infallibile nel modo in cui si propone la Cattolica Religione ad un qualunque uomo.

Ecco di questo punto una dimostrazione, che parmi e robusta e sensibile a segno di essere intesa facilmente da qualunque persona di volgare, ma sano intendimento. Sa molto bene ogni Cattolico, che le istruzioni, ch'egli riceve intorno alle cose appartenenti alla Religione nel tempio solito frequentarsi da lui, sono le medesime, che si fanno in qualunque altro tempio della Città; e che col rinnovarsi de' ministri della Religione, e col succedere gli uni agli altri benchè di vario umore, di vario talento ed erudizione, non però si altera quella, che si chiama *dottrina*; che altro essi non possono fare, fuorichè solo dichiararla, quale si conserva in libri pubblici, ed autorevoli a ciò consagrati, ed in questo simili a que' libri, che contengono le leggi del Principe. Vede, che i ministri, i quali hanno il carico d'insegnare quella dottrina nelle varie parti di una Provincia, sono in quel ministero uniti e concatenati per la comune subordinazione ad un maggior ministro: Sa, che, passando in altre provincie, quantunque remotissime, nelle quali s'insegna la Religione, ch' egli professa (e sa molto bene, ch' ella è sparsa in tutto il mondo) ritroverà la medesima dottrina, e gli atti ed i riti della sua Religione ivi potrà nello stesso modo esercitare: Sa, che nel mondo Cattolico vi ha un numero grandissimo di Provincie regolate in ciò, che s' aspetta agli ammaestramenti della *dottrina*, come è regolata la sua; e che gl'inferiori ministri sono ivi parimente uniti per la comune subordinazione ad un ministro maggiore; e finalmente, che questi maggiori ministri tutti si riuniscono sotto un capo comune, il cui nome e la cui autorità è rispettata dappertutto. Questo sistema di cose, ch'egli ha trovato stabilito da' suoi primi anni, il vede inalterabilmente conservarsi sino alla vecchiaja; e questo stato, ch'egli trovò nella sua fanciullezza, ricordasi, che gli fu più volte commendato dal vecchio Padre, siccome quello stesso, in cui avea egli vissuto, e che da' suoi antenati gli era stato commendato parimente.

La dottrina della Religione gli si appresenta pertanto, come cosa uniformemente attestata da tutti i ministri della Religione e da tutte le persone più savie e più autorevoli, conosciute da lui; la quale però non è invenzione di alcuno de' viventi ministri, nè cosa tra loro concertata, ma da essi abbracciata, tenuta ed attestata, quale da' maggiori loro in ogni parte del mondo divisamente la ricevono e stabilita

la ritrovarono. E siccome sa la stessa cosa essere avvenuta e al tempo del Padre e al tempo dell'Avo, vede chiaramente, che non è assegnabile tempo alcuno, in cui possa cadere il sospetto, che da' ministri della Religione per qualche fraudolenta intelligenza tra di loro siasi introdotta quella dottrina, più di quello, che possa cader sul tempo presente: e si fa certo, che una tanto universale e perpetua serie, o, per meglio dire, l'universale e costante complesso di tante collaterali serie successioni di ministri, che divisamente e senza conoscersi e senza essersi mai parlati, hanno continuato per tanto tempo e vanno tuttavia continuando a trasmettere una dottrina uniforme, la quale non è mai nata in alcuna di queste collaterali serie, o successioni, non può avere altro principio, se non la veracità de' monumenti attestati concordemente da persone tanto divise e sì divisamente sparse in tutte le parti del mondo. In somma la universale testimonianza e non concertata delle persone comunemente riputate le più savie e le più autorevoli di tutto il mondo; la perpetuità di questa universale testimonianza sono gli argomenti noti a ciascun Cattolico di mezzano intendimento, ed i motivi, che lo traggono ad acconsentire alla Religione, ch'egli professa. Che se vorrà taluno dirittamente riguardare il valore, che dee avere questa testimonianza sullo spirito del Cattolico, e questo misurare dalla cognizione, che questi ha della universalità e perpetuità di essa, e della autorità e sapienza delle persone, sulla cui fede si appoggia massimamente, troverà fuor di dubbio, che il valore di questa testimonianza è di gran tratto superiore a quello della comune testimonianza, che rende gli uomini volgari delle nostre città certi, per esempio, che si naviga sotto l'equatore: troverà, dico, che, rispetto alla cognizione degli uomini volgari medesimi, assai più sono gli argomenti di certezza, che nella prima s'incontrano, di quelli, che si trovino nell'altra, e per la maggiore universalità di quella, e per la copia ed autorità delle persone, che attestano. Laonde, se per niuno si dubita, che non sia ragionevole e prudente e cauto e misurato, e fuori d'ogni pericolo di errore il giudizio, per cui dagli uomini volgari accertatamente si afferma la navigazione proposta nell'esempio, molto più lo stesso dee dirsi del giudizio, per cui si sottomette alla Religione, che per noi si professa.

Che la Cattolica Religione è tanto certa rispetto agli uomini stessi volgari, quanto qualunque altra cosa essi credono più sensatamente e veracemente.

Niun carattere di certezza nelle Religioni Idolatre.

Questo carattere di certezza non s'incontra in alcun'altra Religione. Lascio andare i Collegi de' Pontefici, de' quali ognuno facendo casa da se sotto una particolare Divinità, doveano perdere ogni fede per questo medesimo, che non v'era mezzo di potersi convincere di qualunque inganno fosse piaciuto loro di ordire; perchè, rispetto a quelle superstiziose Religioni, oltre il difetto della autorevole attestazione, le stesse loro superstiziose dottrine opposte manifestamente a quella santità, che gli uomini tutti per senso naturale apprendono doversi ritrovare nella Religione in generale, erano più che bastanti per far loro conoscere, ch'erano quelle tralignanti rampolli nati per lo innesto di assurde opinioni.

Neppure nelle Sette Cristiane, divise da la Religion Cattolica.

Ma dico, che le Sette medesime, che del nome Cristiano si vantano, tanto sono lontane da questo carattere di certezza e di autorità, che anzi presentano al primo aspetto giusti motivi di averle in sospetto e diffidenza. In quelle il ministro della Religione appresenta un libro al popolo: dice, che in quel libro si contiene la verace dottrina del culto Divino; che di quel libro e della dottrina in esso contenuta a ciascuno per mezzo dello spirito privato dee essere interprete a se stesso: che niun uomo ha autorità di poterlo interpretare sicuramente ad altro uomo: declama con veemenza contro un'antica venerabile società, che dall' Autore stesso del libro pretende avere ricevuta e conservata sempre la vera e legittima interpretazione di quello. Ciò supposto, che fede può prestare un Protestante mediocremente istrutto agl'insegnamenti, che riceve da' suoi ministri? Per lo primo principio di Religione, che gli vien dettato, debbe temer sempre, che la dottrina insegnata dal ministro non sia differente da quella, ch'è contenuta nel libro, finchè non l'abbia egli riconosciuta per se stesso. Dunque in virtù della Religione, ch'egli professa, debbe dubitar di essa, finchè, dato di bando al commercio, al banco, ad ogni altro affare della famiglia, o della Repubblica, abbia egli avuto e ozio e commodo di poter leggere il libro, ed assicurarsi di quanto dee credere, o non credere; fare, o non fare. Qualunque ministro vorrà restringere a pochi capi le cose necessarie da sapersi; e l'esame, che se ne ha da fare, diviene in questo stesso interprete del libro e della dottrina, nè la sua interpretazione può acchetare chi è persuaso, che niuno ha autorità d'interpretare. A chi dunque debbe il volgare pro-

testante e meccanico prestar fede? Al libro, o al ministro, che lo spiega? Se al libro; dunque il debbe tutto leggere e diligentemente esaminare e riscontrare perfin nelle lingue originali, prima che sappia, quale si debba esser la sua Religione, e che possa pertanto acconsentirle: al ministro forse, che spiega? Ma come può acconsentire sugl'insegnamenti del ministro ad una Religione, che gl' insegnamenti del ministro gli dimostrano non poter essere da chicchessia autorevolmente e senza pericolo di errore interpretata? Per questo stesso adunque, che egli vorrebbe acconsentire alle dottrine del ministro, dee entrare in sospetto e diffidenza di quella, perchè la Religione propostagli dal ministro vuole, che allo spirito privato si creda e non al ministro.

Ordinata constituzione della Chiesa Cattolica.

Figuriamoci una città ordinata da un Principe, o Legislatore, il quale, fatte le sue leggi, le abbia dichiarate e promulgate a voce nella città; quindi le abbia fatte scrivere e le abbia raccomandate ad un perpetuo Magistrato ed illustre per custodirle e farle osservare. In processo di tempo entra un forestiere in quella città, e volendo farsene cittadino, cerca degli ordini e del governo di essa. Gli si dà in mano il libro delle leggi autorevolmente pubblicato e munito della autorità del cospicuo Magistrato, a cui fu raccomandato dal Legislatore. Sulla fede della pubblica testimonianza della città e della autorità del Magistrato non dubita in alcun modo, che in quel libro non si contengano veramente le leggi di quel Principe, nella cui città egli vuol dimorare, e di cui vuole vivere suddito. Intende poscia, o legge eziandio nel libro, come ne' dubbj, che intorno al senso delle leggi potrebbonsi eccitare, vuole il Principe, che ricorrasi al Magistrato, come pienamente istrutto del suo volere e delle sue intenzioni, e sì irrevocabilmente si stia alla sua decisione. Intende in fine tale essere stato il governo di quella città fino dalla sua fondazione, e perciò avere essa nel crescere della potenza e dello splendore la sua prima faccia e 'l suo primiero abito inviolabilmente mantenuto. Non so vedere, quale inconveniente, o difetto potrebbesi dimostrare in una somiglievole constituzione di città, per cui non si avesse da riputare saggiamente ordinata, e per la uniformità e costante tenore di un medesimo ordine instituita in modo da farsi perpetua, siccome per lo rirenere sempre il medesimo moto è il cielo perpetuo, e perpetua la natura per lo conservar sempre una stessa legge.

Muove indi quel pellegrino ad un'altra città vicina, la quale si pregia di riconoscere la sua fondazione dallo stesso Legislatore. E di fatto trova in essa divolgato quel medesimo libro di leggi, non però munito del sigillo di alcun Magistrato, che ne attesti l'autenticità: anzi niun Magistrato vede in quella città autorevolmente stabilito: Alcune persone per consentimento del popolo ne fanno di quando in quando le funzioni, ma però senza autorità alcuna, e solo per maggior comodo del popolo, che se ne può valere, se vuole e come vuole, non potendo eglino imporre a chicchessia la obbligazione di stare a' loro giudizj. Maravigliato di una tal forma, sentesi dire il forestiere, che il Legislatore non volle deporre la sua autorità in alcun Magistrato, nè ad alcun Magistrato affidare le sue intenzioni: che tutto volle, si contenesse in quel suo libro disteso da lui, o per suo ordine sì chiaramente, che ciascuno potesse saper da per se, in che modo gli si dovesse ubbidire. Pure veggendo il pellegrino chi in una maniera, e chi in un'altra intendere il libro, rimane più maravigliato ancora nel sentirsi dire, che ciò è lecito a ciascuno, dovendo ciascuno interpretarlo, secondo che lo intende; per la qual risposta gli cessa poi la maraviglia nell'osservare le diverse forme ed alterazioni, alle quali sa essere stata soggetta quella città.

Le Sette divise da essa, mancanti d' autorevole costituzione.

Ora stando pur fisso quell' uomo nel pensiero di voler vivere sotto le leggi di quel Principe, e di intenderle e di osservarle secondo le intenzioni di lui, persuaso non esservi altro mezzo di poter vivere bene e beatamente, lascio, che dica ognuno, in quale di quelle due città dovrà egli prudentemente giudicare di poter meglio conseguire il suo intento; se nella seconda, in cui, occorrendogli alcun dubbio, non ha chi possa dichiararglielo autorevolmente: o nella prima, in cui dal tempo stesso del Legislatore siede un cospicuo Magistrato e non mai interrotto, a cui certamente fu il libro commesso, da che fu scritto, e che sempre fu in possesso d' interpretarlo. Che se alcuno, per rimuoverlo dal pensiero di sottomettersi al reggimento di quel Magistrato, gli dicesse seriamente, che non potrebbe farlo senza involgersi in un circolo vizioso; mentre, dovendo ricevere la legge del Principe per le mani e la voce del Magistrato, dovrebbe farsi certo dell' autenticità di quella per l'autorità di questo, e vicendevolmente accertarsi dell'autorità di questo per la autenticità di quella; io non credo al

Vanità del rimprovero fatto alla Chiesa Cattolica d' incorrere in un circolo vizioso per provare la sua autorità.

certo, che un argomento tirato tanto sottilmente potesse mai fare alcuna impressione su di una mente di saldo giudizio e ben temperato; conciossiacchè gli uomini di buon senso, gli esperimentati politici e gli ordinatori stessi delle Repubbliche non hanno mai potuto ravvisare la minima ombra d'incongruenza in questo, che un Principe costituisca un Magistrato interprete delle sue leggi, e che in queste dichiari la autorità, che egli stesso attribuisce a quel Magistrato d'interpretarle ne' casi dubbj.

In queste due città, se non così festevolmente, più candidamente al certo, che ne' morteggevoli favoleggiamenti del Dottore Swith, rappresentate vengono la Cattolica Religione, e quella, che in varie cangianti forme compartita si scorge nelle varie Sette degli Eterodossi. Laonde siccome non v'ha uomo di buona mente, che da quella seconda città non estimasse doversi allontanare, siccome da quella, in cui non potrebbe mai sperare di ottenere la vera interpretazione delle leggi, ch'essa propone ad osservarsi; e che all'incontro riputerebbe con ragione ottimo consiglio il vivere sotto il governo della prima, in cui da autorevole Magistrato potesse ricevere gli ammaestramenti, che gli abbisognassero: così trasportando alla credenza della Religione il giudizio fatto della ubbidienza alle leggi, non può rimanere alcun dubbio, che, con quanto di ragione potrebbe giudicare chicchessia di ubbidire alla intenzione del Principe nella prima città, seguendo le dichiarazioni e gli ordini del Magistrato da lui formato; con altrettanto di ragione e con non meno fidata sicurezza dee accertarsi chiunque di seguire la vera Religione di Cristo, seguendo gl'insegnamenti, che riceve mediante la visibile autorità de' ministri da lui stabiliti; e che, siccome nella seconda città dovrebbe sempre stare in forse, se quanto si crede pel popolo del senso delle leggi del Principe, sia veramente conforme alle intenzioni di lui; così nelle Sette Eterodosse il difetto di autorità nelle cose appartenenti alla Religione, difetto, che fa parte della loro credenza, dee sempre tenere in sospetto, che, volendo abbracciare una tale credenza, non si discosti taluno da ciò, che vorrebbe la vera unica credenza.

Lo stesso vantaggio, che ha il Cattolico nella sua credenza sopra l'Eterodosso, il ritiene pur anche sul Giudeo, benchè nel fondamento della sua persuasione vantaggiato sopra il Protestante medesimo. Sa il Giudeo, che la sua leg-

ge e la sua Religione è proceduta da Dio; ed il sa per argomenti tali, che il suo giudizio rendono franco e sicuro. Ma pure questa legge stessa, ch'egli professa, gli annunzia un Messìa ed una rinnovazione. Dee adunque per gli insegnamenti stessi della sua Religione stare in attenzione, e di quando in quando prendere il pensiero di esaminare, se non è di già venuto il tempo dell'annunzio. Egli è dunque obbligato in virtù della sua credenza di rintracciare con ogni studio le ragioni di quelli, che il vogliono rimuovere dalla sua credenza.

Le superstiziose Religioni portano in se il principio della distruzione loro nell' opposizione de' lor dogmi colla santità richiesta dalla Religione.

Volendosi adunque fare un giusto confronto tra la credenza, che alla sua Religione presta un Cattolico uomo volgare e meccanico, e quella di qualunque gentile, si troverà, che questi dovea naturalmente essere disingannato, prima per la manifesta opposizione, che nella sua superstiziosa credenza non potea a meno di non iscorgere tra la santità richiesta dalla Religione, e le cose contrarie alla comune idea, che si avea della santità contenuta in quella Religione, che gli veniva insegnata. Imperocchè sappiamo per monumenti certissimi, che i Gentili comunemente per cose disoneste e sozze e scellerate tennero la lussuria, l'avarizia, la crudeltà, la bugìa ed altri sì fatti vizj, che la Religione attribuiva agli Dei; mentre per altra parte stimavano gli Dei esser giustissimi e santissimi e veraci, come la temuta santità del giuramento ne fa per se sola una prova invincibile. Oltracciò la testimonianza de' Ministri della Religione non era fondata su alcuno di quegli argomenti, che sogliono rendere una testimonianza moralmente sicura; Laddove, rispetto al Cattolico, la santità della Religione, ch'egli professa, consente maravigliosamente con tutte le nozioni dell'onesto e del giusto, che sempre hanno regnato nell'animo dell'uomo. E per l'altra parte la testimonianza, che depone in favor di quella, è tale, che maggiori caratteri di veracità non s' incontrano ne' fatti, che più comunemente si credono, la cui credenza è posta fuori d'ogni sospetto d'inganno e di falsità.

La protestante ha in se lo stesso principio di sua distruzione; perchè la Religione, che si professa, obbliga al dubbio ed

E volendo fare lo stesso confronto colla credenza del Protestante, si troverà, che la credenza medesima di questo lo dee rendere misurato e cauto e diffidente a tutto ciò, che gli vien da' Ministri proposto da credersi: Laddove il Cattolico in quello, che è di dottrina Cristiana, sa, che il Ministro non gli dice niente di sua propria opinione, ma

all' esame di ciò, che si professa.

gli spiega ciò, che in tutte le parti del mondo è uniformemente spiegato, e da una perpetua ed universale deposizione di persone, che in ogni collaterale serie si succedono, attestato.

Il Giudeo per principio di Religione dee anche dubitar della sua per le prouesse, ch'essa contiene, e che fanno parte della Religione.

E seguendo il confronto col Giudeo, si vedrà, che questi parimente è astretto dalla sua Religione a doverne aspettare il compimento, o una forma più perfetta, onde non ha motivo di acchetarsi pienamente a quella: Laddove i motivi, che il Cattolico inducono a credere, essendo fortissimi e per la conformità del senso morale, che lo muove a credere, colle cose, che gli si propongono da credere, e pel carattere dell'autorità, per la quale queste gli sono proposte, ed essendo que'motivi assoluti, nè da condizione alcuna dipendenti, non vi ha cosa immaginabile, che possa fare meritamente ricredere un Cattolico di sano intendimento, o farlo dubitare della Religione, ch'egli professa.

Non v'ha dunque fuori della Cattolica, che sola noi diciamo esser la verace, non vi ha Religione alcuna, che appresenti ad un uomo anche del volgo caratteri di verità sì netti e sì palpabili e sì conformi al comune senso, ch'egli debba sentirsi portatissimo ad acconsentirle, o che, acconsentendole per una vista diretta di que'motivi senza farvi sopra considerazioni riflesse e filosofiche, sia ciò non ostante il suo consentimento e sicuro e ragionevole e prudente. Dal che si potrebbe cavare un argomento filosofico concludentissimo in favor della verità di essa Religion Cattolica.

Dimostrazione della verità della Cattolica Religione.

Vi ha un senso intimo, che muove gli uomini ad una Religione indeterminatamente; perchè un consenso, che sia comune al più degli uomini, dee esser fondato sopra una comune esperienza del senso, o sopra una mozione interna connaturale a tutti. Ma qualunque naturale mozione ha un termine, o un oggetto fisso e reale: sicchè dalla esistenza di una tal mozione si può sicuramente concludere la esistenza di un oggetto e termine rispondente. Dunque da quel senso, che muove ad una Religione indeterminatamente, si può concludere la esistenza di una Religione certa e stabile in se stessa. Per determinare poi, qual sia quella, non basta coteste senso, il quale muove solo ad una qualche Religione indeterminatamente; anzi ha egli bisogno di essere determinato per opera e giudizio della ragione ad una in particolare; e, dovendo questo giudizio determinan-

re essere comune eziandio agli uomini del volgo, la Religion vera debbe essere al certo quella, che è vestita di caratteri tali, che abbiano forza di determinare e prontamente e sicuramente gli animi del volgo a piegare verso quella determinatamente il senso, che indeterminatamente muove alla Religione: Ma questi caratteri non s'incontrano, come si è veduto, che nella sola Cattolica; dunque questa sola è verace.

Quindi si discioglie uno de'più artifiziosi argomenti del Collins (Pag. 64.) in favore della libertà del pensare, preso dallo stabilimento delle Missioni, che si fanno ne'paesi degl'Infedeli per la conversione de'popoli idolatri. Un tale stabilimento, dice il Collins, suppone in que'popoli la obbligazione di pensar con libertà sulla Religione. Imperocchè non potrebbono i Missionarj convertirli, se non cominciassero a persuaderli, qualmente obbligati sono di pensare con libertà alle opinioni, che furono loro instillate da' Maggiori intorno alla Religione, ed insieme alle nuove opinioni, che da' Missionarj vengono loro portate su questo medesimo soggetto. Il perchè ingiustamente farebbono i Talapoini, che sono i Sacerdoti del Regno di Siam, se non volessero lasciare a'loro popoli una sì fatta libertà, la quale tolta, togliesi loro l'unico mezzo, per cui possono disingannarsi e pervenire alla conoscenza della vera Religione. Or se i Missionarj di quella società della propagazione del Vangelo, di cui parla il Collins in questo luogo, che sotto la protezione del governo e per la liberalità di molti Ecclesiastici ed altri si era instituita nel suo paese, hanno diritto di chiedere una sì fatta libertà di pensare da'popoli del Regno di Siam: Lo stesso diritto, conclude il Collins, dovrebbe per la stessa ragione competere a'Talapoini di quel Regno, quando venissero a predicare nella sua nazione la loro idolatrìa: e sarebbono, come dice apertamente, i membri della Chiesa Anglicana obbligati ugualmente di esercitare la loro libertà di pensare in ascoltandoli, per convincersi della verità, o falsità della Religione, che venisse loro predicata da'Talapoini; e dovrebbe la stessa società della propagazione del Vangelo favorire ed agevolare la predicazione della idolatrìa nell'Inghilterra, procurando a'Talapoini que'comodi e quelle facilità, ch'ella desidera per li suoi Missionarj nel Regno di Siam nella intrapresa di predicare il Vangelo.

Libertà di pensare necessaria agl'Infedeli provata dal Collins per lo stabilimento delle Missioni.

I Talapoini hanno, secondo il Collins, diritto d'esigere da' Cristiani la stessa libertà di pensare, nè potrebbono questi senza ingiuria opporsi alle Missioni di quelli.

Egli è verissimo, che ingiusti sarebbono i Talapoini, volendo togliere a' loro popoli la libera facoltà di esaminare una nuova Religione, che venga loro proposta: ed è verissimo, che contro tutte le sollecitazioni de' Talapoini sono que' popoli nell'obbligo di ascoltare quelli, che una nuova Religione vengono loro ad annunciare. Ma di questo ne abbiamo recato di sopra la ragione, la quale si è questa, che in qualunque superstisiosa Religione e Idolatra dal seno stesso della Religione sorge il principio della propria distruzione, e nascono motivi, che debbono renderla sospetta e odiosa a chiunque la professa, per poco ch'egli voglia riflettervi. Egli è ben altresì vero, che, la società del Collins, o qualunque altra simile società professando una Religione, uno de' punti fondamentali della quale si è questo, che nulla si dee credere a quelli, che la predicano, ma solo allo spirito, o all'esame privato; non so vedere, come quella società potrebbe ripararsi dalla lepida Missione de' Talapoini mandatale dal Collins. Ma è del tutto differente il caso rispetto a' Cattolici. Non ha la Religion Cattolica opposizione alcuna con la ragione; anzi è perfettamente conforme alle più pure nozioni dell'onesto e del giusto. Non ha dunque in se principio alcuno di propria distruzione; anzi tanto più s' invigorisce, quanto l'amor del giusto e dell'onesto getta nell'animo più profonde radici. Vien proposta la Cattolica Religione per una autorità vestita di caratteri tali, che non ha segni maggiori di veracità qualunque testimonianza, a cui pure niun dubita, che non si debba prestare intera fede: Laonde non pare, che il retto uso della facoltà di pensare possa mai obbligare un qualunque Cattolico a voler dubitare della sua Religione più di quello, che possa obbligare un uomo persuaso per la pubblica testimonianza della esistenza degli Antipodi, per esempio, a dubitarne. E siccome stolto verrebbe a buona equità riputato chi prendesse a voler far dubitare altrui di un fatto di tal sorta, perchè la testimonianza, su di cui è appoggiato, non lascia luogo ad alcun sospetto di falsità; lo stesso può dirsi meritamente di chi vuole, che il Cattolico debba dubitare di una Religione, la verità di cui egli crede su di una testimonianza forse più autorevole, rispetto a lui (*Ved. nota* 19.), di quello, che sia la testimonianza, sulla quale tutti concordano, ch'egli crede prudentemente e senza pericolo di errore la esistenza degli Antipodi. E finalmente,

La conseguenza del Collins potrebbe valere rispetto alle Sette protestanti.

Non vale rispetto alla Cattolica Religione.

Carattere distintivo di veracità nella Cattolica Religione, che in questa sola sarebbe imprudenza il prenderne a dubitare per esaminarla.

siccome, trattandosi di una credenza così fondata, e che apportasse grandissimi vantaggi al popolo, potrebbe un Legislatore con ogni ragione, e senza ingiuria della verità e del legittimo uso della facoltà di pensare, impedire, che per le sottigliezze di un qualche bel ingegno non venisse il popolo eccitato a volerne dubitare: così la vera Religione può e debbe con tutta ragione interdire a chi la professa, un dubbio, che non può mai esser richiesto dal retto uso della facoltà di pensare. Questo è quasi un privilegio, che nasce dalla costituzione della vera Religione e dai caratteri, che le sono essenzialmente annessi. Li quali caratteri non potendo farsi comuni ad altre Religioni, non è maraviglia, che neppure a quelle si possa stendere una sì fatta prerogativa. E' dunque falso questo raziocinio e tutto fondato su di una ingannevole apparenza di equità: Pretende il Cattolico, che in qualunque altra Religione debba chi la professa, esercitar la libertà di pensare per esaminarne i fondamenti e ravvisarne la vanità. Dunque gli altri, che le loro Religioni professano, hanno lo stesso diritto di richiedere nel Cattolico una somiglievole libertà. E nasce l'inganno da questo, che, non distinguendosi bene i caratteri proprj della Religion Cattolica, e quelli di qualunque altra, e giudicandosi dell'una e delle altre per lo semplice aspetto comune, che hanno di Religione, si giudica su di nozioni confuse e indeterminate.

A torto lo spirito di singolarità taccia la fede del popolo di vana credulità.

Per le quali cose appare, quanto a torto lo spirito di singolarità accusi di varia e leggiera e superstiziosa prevenzione e credulità la fede, per cui consente il popolo alla verace Religione. Molte cose crede il popolo spettanti alla Religione vanamente e superstiziosamente: Crede molte istorie apocrife, miracoli dubbj, o falsi; e si vede, che quelle cose crede con ugual fermezza, che i punti principali della stessa Religione. Dunque la credenza, che porta il popolo della Religione, è tutta vana, cieca e temeraria: E, siccome indegna cosa sarebbe di un uomo saggio ed accorto il prestar fede a quelle vane leggende, a cui tanto volentieri s'appiglia la sciocca credulità del popolo; non si ha da far maggiore stima di qualunque altra cosa egli crede intorno alla Religione. Sia dunque proprio della sciocchezza del popolo lo avere una Religione, che appaghi la sua credulità; e sia pregio di chi si discosta dall'ignaro volgo il conoscere, che la Religione è fatta pel popolo. Così ragiona

la gloria della singolarità. Dunque, perchè alla credenza, che si naviga sotto l'equatore, va congiunta nello spirito degli uomini meccanici una egualmente ferma persuasione di varie favolose volgari circostanze di quella navigazione, si confonderanno quelle credenze? nè si vorrà concedere, che, quanto è vana la credenza delle circostanze, altrettanto è prudente nel popolo stesso la credenza della navigazione? Per vedere, se il consentimento, che per gli uomini si presta alle varie cose, delle quali occorre loro di dover giudicare, sia prudente e ben fondato, o no, non debbe un filosofo guardare alla fermezza di que' giudizj, e trovando per avventura, che ad una cosa indegna di fede si presti per alcuno una ferma credenza, concludere, che, riguardo alle altre cose, di cui giudica con uguale fermezza, è ugualmente vano e temerario il suo giudizio: ma debbe riguardare ai motivi, che quell'uomo inducono a giudicare, e, se i motivi, che lo inducono a credere una qualche cosa, giusti sono e ragionevoli, non tralascierà d'esser prudente e sicuro il suo giudizio; sebbene a questo giudizio ne accoppierà degli altri frivoli del tutto senza differenza di persuasione. E'convenuto a certi Fisici di ricredersi su di certe opinioni volgari degli Agricoltori rigettate con troppa fretta. Il veder la propensione di questi buoni uomini ad abbracciare tutte le vane osservanze degli Astrologi, diede motivo a chi era della vanità dell'Astrologia persuaso, di ributtare tutte in una le opinioni comuni a chi facea professione di credere all'Astrologia. Ma bisognava distinguere tra le opinioni astrologiche, adottate dall'Agricoltore, e tra li risultati cavati per lo stesso Agricoltore da una lunga serie di osservazioni fatte da lui medesimo; e, perchè si vedesse l'Agricoltore non men persuaso delle ciance di un Astrologo, riguardanti l'agricoltura, che della verità de'suoi proprj risultati, non si dovea concludere, che fosse ugualmente vana l'una e l'altra persuasione, e per cagion della vanità della prima rigettare la seconda, che per la unione della prima non tralasciava di essere prudente e ben fondata e sicura. Così ancora nel fatto della Religione, perchè si vede il popolo portato a credere certe istorie vane ed apocrife, e tenerle per vere e forse con ugual persuasione (*Ved. la nota* 20.), che i punti principali di essa Religione, non si debbe perciò stimare ugualmente vana e leggiera la persuasione, ch'egli ha di quelle e di questi: si debbe ri-

guardare a' motivi, che lo inducono a credere; e in distinguerli consiste lo accorgimento di un uomo savio e prudente. Trovasi il motivo debile ed incerto? si abbandoni al popolo la sua credenza, e si proccuri di disingannarlo: è all' incontro il motivo giusto e ragionevole? non si abbia vergogna di credere il vero col popolo stesso: si faccia tanto di onore alla umanità, di credere, che chiunque è uomo, è capace della verità. Ed in questo spiccherà una ben pregevole singolarità, per cui può il Filosofo soprastare di gran tratto al popolo; che questo, perchè non riflette alla differenza de' motivi, si lascia facilmente trasportar a giudicare con ugual fermezza su di motivi differentissimi; nè sa pertanto distinguere tra' suoi giudizj quelli, che sono veramente sani e sicuri da' contrarj: Ove per l'opposto il Filosofo saprà fare ne' giudizj del popolo quel discernimento, che non sa il popolo fare; siccome un valente Giurisconsulto, il quale, veggendo i suoi clienti tutti ugualmente persuasi della bontà della lor causa, sa solo distinguere quelli, che il sono fondatamente, da quelli, che si pascono di una vana speranza.

Si dee adunque un uomo prudente e considerato guardare per ogni modo di lasciarsi prevenire ed occupar l'animo di questa vaghezza di singolarità, l'affettazione della quale è ingiusta per se stessa e suole gli uomini precipitare in giudizj non meno sconci e temerarj di quelli, che con tanto fasto e disdegno si rimproverano alla moltitudine.

Inganni dello spirito di singolarità.

In fatti qual cosa più ingannevole e più contraria alla condotta, che dee tener lo spirito nella ricerca del vero, quanto il prendere il gusto di pochi per regola dell'approvazione, che si ha da dare ad una qualunque opinione, o sentenza, senza prendersi pensiero di stimarla secondo l'interno e giusto suo valore: e per l'opposto far ricadere sopra di una opinione, o qualunque sentenza il dispregio e l'avversione, che si ha per le persone, che la sostengono?

Inganno massimo nel prendere in odio una verità, o sentenza, per l'odiosa maniera, in cui è da taluni sostenuta.

A questo disconvenevole modo di giudicar della verità, o falsità delle cose se ne aggiugne spesse volte un altro molto somigliante, in cui lo spirito della singolarità incappa di leggieri, ma più insidioso ancora e più difficile da evitarsi. Ed è, quando si prende in odio una opinione, o sentenza per cagion delle ragioni e delle maniere, colle quali cercano quelli, che la professano, di persuaderla e stabilirla. Si sentono per una parte ragioni ed argomenti deboli ed insussi-

stenti; e questi per altra parte si vedono portati da certuni con soverchio ardimento e confidanza. Distoka perciò la mente dalla considerazione della cosa in se stessa, attende unicamente alla debolezza delle ragioni, all'ardimento di chi le porta, al poco fondamento della persuasione, che in lui scorge. Ecco come una opinione, o sentenza buona forse in se stessa e fondatissima, per la incongruenza delle ragioni e delle maniere di chi la porta e la difende, veste al di fuori l'odiosa sembianza della più cieca prevenzione; dalla quale offesa la fastidiosa dilicatezza di chi si picca di un più sagace discernimento, cade, senza accorgersene, in una contraria, più sottile in vero, ma non meno ingannevole prevenzione, facendo ingiustamente ricadere sopra la opinione, o sentenza in se stessa l'odio, che giustamente si eccita per le maniere di coloro, che la difendono. Quanti pirronici non ha fatto la soverchia indiscreta fidanza del volgo de' dogmatici? Non potea soffrire il Sire di Montaigne ciò, che gli occorreva di vedere tutto dì, che uomini sforniti d'ingegno, di dottrina, di esperienza, proposta una qualunque più difficile ed oscura quistione, se la prendessero a definire magistralmente, come cosa di ragion sua, e senza forse conoscere il nodo della difficoltà volessero pure definirla con somma franchezza, non esitando punto, nè di altro temendo, che di non sembrare sicuri abbastanza del proprio parere. Onde, quanto vedea gli altri per la loro sciocchezza più pronti ad affermare, o negare, tanto più si compiacea egli di saper dubitare. Indi nacque il genio, ch'egli prese alle formole di dubitazione, come egli si protesta: *Così appare*: *per avventura la cosa si sta così*: *non par fuor di ragione ec.* Che se in vece della usanza di affermare introdotta in tutte le parti e in tutte le quistioni di filosofia dal metodo di filosofare, che era in voga ne'suoi tempi, avesse trovato Montaigne ugualmente diffusa ed in uso la sua tanto geniale dubitazione; e se ad ogni proposta su di una qualunque quistione avesse veduto ogni più mezzano uomo piccarsi di una affettata e stucchevole modestia in non voler niente affermare, e farsi gloria di rispondere a mezza bocca, ed ogni risposta condire con uno stucchevole *forse*; chiunque conosce il genio di quell'uomo, non dubiterà, che ben presto gli sarebbono venuti a noja i suoi diletti *per avventura*, e con tuono magistrale e dommatico cercato avrebbe di stordire ed abbattere la prosuntuo-

sa modestia di quell'inetta turba di dubitanti. La grande somiglianza del genio di Bayle con quello di Montaigne; il suo impegno nell'attaccare i sentimenti più accreditati; le vane sottigliezze da lui cercate per dare un nuovo risalto ad obbiezioni frivole matematicamente disciolte contro l'esistenza del moto, per esempio, e contro altre verità certissime, possono far piena fede, che nè fu di altra tempra, che quello di Montaigne, nè da altro principio ebbe origine il di lui pirronismo. Per lo stesso principio avviene, che, quando ingegni vivaci e poco maturi si abbattono a disputare della Religione con persone, che non ne hanno quella cognizione, che si richiederebbe per disputarne, e si prendono a discutere i punti più oscuri e difficili, nell'udir da quelle persone ragioni poco valevoli, e veggendole ciò non ostante portate con somma franchezza, si sminuisce sempre più il concetto, che fanno della fede, che dagli uomini si dà alla Religione, e de' fondamenti della lor persuasione. E si compiacciono di saper essi dubitare di ciò, che vedono senza stabile ragione affermarsi dagli altri. Nel che peccano per difetto di buon giudizio; perchè con quelle persone non era da disputarsi delle quistioni oscure e difficili, appartenenti alla Religione, ma solo de' motivi, che le inducono a prestar fede alla Religione; i quali motivi essendo giusti, come si è veduto sopra, fanno al certo un legittimo uso della facoltà di pensare, credendo agli articoli proposti loro da credere, sebbene non siano in istato di rispondere alle difficoltà, che possono farsi contro; siccome per credere con ragione la esistenza del moto, non è mai stato necessario, che un uomo sapesse sciorre gli argomenti di Zenone contro la possibilità del moto; e quantunque taluno poco versato nella Fisica e nella Matematica, nel sentirsi opporre quegli argomenti si prendesse la cura di volerli ribattere, e male vi riuscisse; non perciò si potrebbe inferire, ch'egli crede vanamente alla esistenza del moto; perchè nel ribattere quelle difficoltà porta cattive ragioni e le porta con molta fidanza. Laonde, siccome poco discernimento mostrerebbe chi, prendendo in odio le risposte e le maniere di rispondere di un mezzano Filosofo in ciò, che riguarda la esistenza del moto, rivolgesse quest'odio contro la credenza in se stessa del moto, o anche contro l'esistenza di quello; ben con ragione può dirsi, che non mostrano miglior giudizio quelli, che non contenti delle risposte,

Il detto inganno provato con uno esempio nelle cose naturali.

che sentonsi dare nelle conversazioni, ove sogliono disputare, alle difficoltà loro contro la Religione, poco concetto prendono e della credenza, che gli altri prestano alla Religione; la quale credenza è indipendente dalla soluzione di quelle difficoltà; e, ciò che è peggiore, in poca stima tengono la Religione medesima.

Discorso di Socrate su lo stesso inganno; Onde si vede, quanto era Socrate lontano dal pirronismo.

Perciò molto saggiamente Socrate nel Fedone prendendo a ragionare co' suoi amici de' fondamenti della Religion naturale, e cercando, come eglino il desideravano e ne lo pregavano fortemente, di lasciar loro, come amplissima eredità ed onestissima, la lieta speranza, ch'egli portava, che fossero i buoni per aver meglio nella morte, che i rei, li premunisce a questa sottile disputa, avvertendoli di guardarsi innanzi d'ogni cosa, che loro non avvenga un grandissimo male, il quale si è questo di prendere ad odiare le ragioni, come si prendono ad odiare gli uomini, tornando a ripetere non potere avvenire un maggior male di questo, cioè se odiasse alcun le ragioni. Si fa poi, segue egli a dire, nel medesimo modo l'odio e contro le ragioni e contro gli uomini. L'odio contro gli uomini allora sen'entra egli, quando noi per difetto dell'arte, che insegna a conoscere gli uomini, ci fidiamo troppo ad alcuno, ed il riputiamo buono, sincero e fedele, ed in seguito il ritroviamo reo e perfido. La qual cosa più volte succedendo, e venendo ingannato taluno da coloro massimamente, ch'egli stimava familiarissimi ed amicissimi, alla fine ha forte in odio tutti, e pensa, che niuno se ne ritrovi ad ogni modo sincero e leale. Così addiviene ancora delle ragioni, quando alcuno sfornito dell'arte, che insegna a conoscere e distinguere le ragioni, o non adoperandola diligentemente, crede su di prima apparenza talvolta, che vera sia una ragione, la quale di lì a poco gli par falsa, ed alcuna volta trovasi tale, ed alcuna no; e ciò succedendogli circa altre ed altre ragioni, le prende tutte finalmente in odio, e solo si fissa in questo pensiero, che dalle ragioni niente di certo si possa raccogliere. O Fedone, esclama Socrate, sarebbe questa in vero una miserabile depravazione, se alcuna ragione essendovi vera e ferma, la quale si possa comprendere; nondimeno per cagione di quelle, che ora pajono vere ed ora false, alcuno quinci condotto in ambiguità non volesse di questa ambiguità, in cui si trova, accusare se stesso e la sua dapoccaggine, o negligenza piuttosto, che le ragioni in

se stesse, in quelle trasportando il suo proprio vizio, come suol fare il poverello infermo, che nel cibo, quantunque dilicato e soave, trasporta la sua propria amaritudine, in che ha egli la lingua rinvolta: ed in cotal guisa quegli nel rimanente della vita odiasse e biasimasse le ragioni, privandosi per sempre della verità e scienza delle cose. Per verità che sarebbe questa una miserabile infermità dell'animo, da cui abbiamo da guardarci diligentemente, non lasciando, che ci entri mai questo pensiero, che niuna delle ragioni sincera sia e sana; ma stimando piuttosto, come è dovere, che non siamo sani noi. Così la discorre il Divino Platone, il quale fa poi osservare un tale vizio essere massimamente proprio di coloro, i quali senz'arte, senza metodo, senza regolato studio fantasticato avendo le molte ragioni contradditorie, che per l'una parte e per l'altra nelle varie quistioni si portano, si pensano essere alla fine sapientissimi riusciti, stimando, che sia in loro singolare finezza di accorgimento l'avvedersi, che nulla evvi nelle cose di stabile, ma che tutte si possono suso e giuso volgere e rivolgere, come in Euripo. Questa depravazione di animo e questa infermità è pure quella stessa, di cui, come di sana e robusta affezione, si rallegrano e grande gloria pigliano molti degli spiriti pretesi forti, i quali, ravvolgendosi per la mente una confusa e disordinata massa di dubitazioni contro la Religione, alle quali credono, che pochi possano aggiugnere, si credono perciò sapientissimi, e di questa loro singolarità si compiacciono, come di quella, che li distingue dal comune degli uomini, che privi d'intendimento, nè sapendo pensar da per loro medesimi, si lasciano ciecamente guidare dall'autorità de' maggiori, nè sembrano aver gli occhi per altro uso, che per vedere e seguire le orme segnate da quelli, che precedettero.

Spiriti forti e liberi pensatori involti nel pregiudizio dell'autorità.

Ma chi direbbe, che in questo pregiudizio, che si dice dell'autorità, e che gl'increduli sogliono riguardare, qual debolezza propria del volgo per la fede, che presta alla Religione, sono essi medesimi più ciecamente involti, che il popolo stesso, ed in quello condotti per la singolarità, che tanto ambiscono, e per cui si credono sì altamente sopra il popolo vantaggiati? Eppure così è: basta un poco di esperienza e di pratica per avvedersi ben presto, che tra quegli spiriti altieri, che con orgogliosa ed isdegnevole compassione mirano il rispetto, che noi portiamo a' veneratissimi No-

mi di un Basilio, di un Agostino, di un Girolamo, molti al certo non per altro argomento si fanno arditi a disprezzarli, se non per la cieca deferenza loro all' autorità di un Montaigne, di un Bayle, di un Collins, da' quali prendono, come in prestito, ogni dì ciò, che hanno da pensare, da dire, da disputare, affermando ogni qualunque cosa loro avvenga di leggere in quel giorno, sulla fede di quegli autori con tanto di fidanza, che se l'avessero essi veduta, o riscontrata da loro medesimi. Io so ciò, che mi dico; e forse che tra gli increduli taluno, che si abbatterà a leggere questo foglio, mi farà ragione, ed in suo cuore almeno confesserà, che non m' inganno. Dico di più: il pregiudizio rimproverato a chi professa la Religione, risguarda unicamente quegli uomini celebri, le cui opere, e la cui memoria hanno avuto dal tempo giusto estimator delle cose il sigillo dell'immortalità: ma o quanti increduli nel preoccuparsi dell'autorità di alcuno non aspettano il giudizio sempre sicuro del tempo, e lasciansi dalla riputazione dubbiosa ancora di un qualche uomo vivente sì fattamente abbagliare, che si recano a grandissimo vanto di saper approvare quanto egli sa pensare! Questo è un caso più comune, che uom non crede. Basta, che siavi taluno accreditato per fama d' ingegno e di saper singolare, ed insieme riputato poco propenso verso la Religione, per far, che molti si pensino col solo mostrarsi uniformi di sentimento, di potersi far credere anche partecipi di tutte le più ascose e pellegrine notizie di lui. Questi poi si chiamano uomini spregiudicati. Nè si potrebbe credere, quanti spiriti sono di questa lode, o, per meglio dire, di questa voce vaghi oltremisura. Ma lo spogliarsi de' pregiudizj non è poca impresa: appena basta per ciò una vita tutta consecrata, come si dee, alla filosofia, che vale a dire, ad un metodico studio fatto colla più seria riflessione. E dove gli uomini, che nel Mondo la pretendono fare da spiriti forti, vogliono, che si creda, che abbiano e tranquillità di animo e calma di affetti, e ozio e tempo per potervisi applicare con qualche speranza di successo. Dunque lo essere spregiudicato, nel senso loro, tanto vale, quanto il saper pensare, come pensano coloro, che sono da essi creduti spregiudicati. Vale in fatti l'argomento: il Bayle è uomo di raro ingegno e dottrina, e di più, spregiudicato: io penso, come il Bayle; senza dunque consumarmi nella trista occupazione di ricercar di più, con quan-

ta ragione egli così pensasse, io, che fortunatamente so pensar, come lui, non debbo a buona equità gloriarmi di dovergli essere compagno nella lode, che si è meritato di uomo, di grande ingegno, di vario e vastissimo sapere, e, ciò che monta più, di uomo spregiudicato? Questo mi fa ricordare ciò, che si legge nella vita di Alessandro il Grande. Portava Egli per naturale vizio il capo alquanto inclinato. Si osservò, che molti Cortigiani, a cui la natura cortese risparmiato avea un tale difetto, se lo davano per elezione, e si vedeano al seguito di Alessandro col capo similmente inclinato gloriosamente incamminarsi, parendo loro di essere con quella ridicola imitazione altrettanti Alessandri. Quanti increduli non ha fatto all'istesso modo la incredulità di Bayle, e di alquanti suoi più rinomati seguaci? L'entusiasmo di tanti nel voler essere, o nel voler comparire, non essendolo, liberi Muratori, non è tuttavia un vivo e spirante argomento della forza, che ha la vaghezza della singolarità per abbagliare gli uomini e renderli disposti a lasciarsi temerariamente guidare, senza saper nè il come, nè il perchè, nè il dove, da chiunque si appresenta loro per iscorta, in parte remota e non frequentata dal volgo?

§. III.

Fonti delle altre prevenzioni, in cui sogliono incorrere gl'increduli.

Ora è da passare agli altri capi, che abbiamo di sopra distinti, da quali sogliono nascere prevenzioni non meno alla verità, che alla Religione nemiche e contrarie: e sono la voglia di giudicare, l'impazienza nel considerare, la presunzione d'intendere molto con poca applicazione. Non occorre di riguardare, quanto sia generalmente difficile a tutti gli uomini il non lasciarsi trasportare dal continuo impulso di questi interni movimenti e naturali dello spirito, ed il non avventurare il giudizio innanzi alla dovuta considerazione: È bensì necessario riflettere seriamente, che una cultura superficiale, quale si è la comune de' secoli, che si dicono illuminati, non solo non vale ad estirpare que' depravati germogli, che anzi per se stessa è attissima ad invigorirgli e distenderli maggiormente: non altramente, che avverrebbe

ad un incauto agricoltore, che per ischiantare una pianta nociva cominciasse a muovere la terra tutto intorno, e poi vinto dalla fatica si stesse: che anzi dall'aver nociuto alla pianta per lo travaglio da lui intrapreso e sostennto a questo effetto, ma inconsideratamente abbandonato, verrebbe quella a ricevere nuovo vigore, per cui fatta più rigogliosa e vegnente produrrebbe una maggior copia di suoi maligni frutti. E certamente egli pare, che la presunzione sia più propria di quello stato, che vi ha di mezzo tra la bassezza dell'ignoranza e l'altezza di una somma dottrina ed elevazione d'ingegno. Gli uomini, che abitano nel fondo di una valle cinta d'ogni intorno d'alti monti sanno, che vivono al basso: quelli, che alla vetta del monte sono pervenuti, nello scorgere l'ampiezza di uno sterminato orizzonte, e nel vedersi contrapposti altri monti, che più alte ancora ergono le cime, dopo sostenuta la fatica di salire il monte, si accorgono, quanto poco sono in alto montati. Quelli solo, che pervenuti alla metà del monte si stanno, nel vedersi saliti alla regione delle nubi, che tanto alte loro pareano, rimirate dal basso, si possono dar a credere di toccare il cielo col capo e stimarsi per immenso spazio sollevati al di sopra di que'miserabili, che vedono strascinarsi a guisa di vermi per la umile valle. Un uomo, che non ha studiato, nè fa professione di scienza, purchè abbia quel tanto di buon senso, che suole essere comune agli uomini, non presume di saper ciò, che non ha studiato. Un uomo sodamente addottrinato e maturo sa per esperienza, quanta sia la difficoltà di giudicar bene, ed è cauto: lo elevato ingegno si sente ad ogni tratto mancare le forze nel voler seguire e distinguere, quanto scorgono le sue idee, come in lontana veduta, e non presume. Solo chi ad un ingegno vivace, ma di poca penetrazione, accoppia una superficiale cognizione di molte cose, quegli sente la sua forza, senza mai poterne sentire i limiti: Pronto a discorrere di ogni cosa, che venga proposta, a contraddire, a contendere: quanto prova il suo valore illimitato nella facoltà di favellare, altrettanto il crede indeficiente nel sapere e nello intendere. In vano pertanto si aspetterebbe da un uomo di quel carattere qualche freno e qualche ritegno nel sentenziare; anzi sarà egli voglioso a tal segno, che neppure aspetterà d'aver sentita la quistione, che già darà la sua sentenza e daralla autorevolmente, e ad ingiuria si recherà,

se non è, qual oracolo, ricevuta subito con applauso, e venerazione.

Che tra uomini di si fatto talento alquanti s'incontrino poco favorevoli alla Religione, non è, io credo, da farsene maraviglia; ma è anche manifesto, che non si ha da fare grande stima del loro giudizio: e se volessero questi rientrare in loro medesimi e stare attenti un poco a'movimenti di quell'impeto inconsiderato, da cui si lasciano trasportare, al certo che se ne vergognerebbono. Ma da molti non si può neppure sperare questa salutare vergogna, che del proprio ingegno idolatri vogliono, che la bizzarria di un concetto sia più da stimarsi, che il diritto della ragione. Non ha temuto di scrivere taluno di essi, che *ha torto la ragione, quando annoja*: che dilicato fastidio! Eppure ad una tale sentenza, della quale, se i bruti favellassero, altra non potrebbono profferire più conveniente alla irragionevolezza loro, ho udito io fare liete le acclamazioni da alcuni begl'ingegni non contenti di ciò, che pure vergognoso sarebbe stato, di soffrirla ed accommodarle pazienti le orecchie. Nè discordante da questa sentenza è un famoso detto di Montaigne, ripetuto con lode ne'*pensieri filosofici* di un celebre Scrittore, che la ignoranza e la trascuranza sono agiati origlieri e morbidi, ma che si ricerca una testa ben fatta, per potervisi adagiar sopra e placidamente riposare. Si stiano pure senza invidia di alcuno queste teste ben fatte, che hanno a schifo il buon senso e la ragione e quella circospezione e maturità e posatezza, che dal senno e dalla ragione non possono dividersi giammai.

Stravaganti concetti, partoriti dalla libertà di pensare.

Di questa maniera di teste ben fatte sono quelli, che si pregiano di aver cotanto a schifo ed in abbominio le opere distese in molti volumi, scienziate e piene di citazioni; che mostrano di spaventarsi e di inorridire alla vista di un *in folio*; che non sanno capire, come al mondo siansi trovati uomini così materiali da potere scrivere tanti e sì grossi volumacci; nè come se ne trovino de'tanto sofferenti da poterne sostenere per alcun poco la lettura, quelli, che trovano strano, che in un secolo, come questo, si ardisca di nominare un San Tommaso, che nella scienza dell'uomo e del costume preferiscono Anscreonte ad Aristotile, Orazio a Cicerone, la Fontaine a Cartesio, o a Nicole. Si lodi pure l'ingegno, quanto si vuole, che mai non si potrà lodare abbastanza: ma l'ingegno non basta sempre per intendere il

Disconvenevole affettazione di spirito nel disprezzare l'opere volumi-nose ed erudite.

vero delle cose; e si richiede inoltre il più delle volte dottrina e saper profondo: e comecchè in poche carte possa lampeggiare molto d'ingegno, non può in poche carte racchiudersi molto sapere. Avrebbe potuto il Neuton nella soluzione di un solo problema mostrare in poche righe il suo incomparabile valore: ma, se ha voluto dare al mondo una nuova scienza, e mettere alla luce verità non ancora conosciute, gli è convenuto distendere la sua Teoria in una ben lunga serie di proposizioni. E andrebbe grandemente errato chi credesse di ritrovare questa Teoria negli *elementi della filosofia di Neuton in varie leggiadre guise esposti*: che al certo i leggiadri motti senza dimostrazioni de letterati fisici non compensano le dimostrazioni senza motti del filosofo Geometra. Convien pertanto, che si stia nell'errore e viva ingannato da mille prevenzioni chi fidato del suo ingegno, nè avendo pazienza di studiare le materie a fondo, si arrischia di giudicare di quelle cose, di cui senza molta dottrina e molto sapere non si può giudicar sanamente.

Carattere dell'Etica di Spinosa. Scoprimento della fallacia, su cui si appoggia tutto il suo sistema.

Questa disposizione di animo hanno saputo mettere a profitto i liberi pensatori, per disseminare ed accreditare le loro massime. Non avrebbe mai potuto acquistare molti proseliti all'ateismo il libro solo dell'empio Spinosa. Pochi sono capaci d'intendere e di gustare una tanto astrusa e lambiccata metafisica; e que pochi, che fossero stati capaci d'intenderlo e di sostener la noja, che si soffre in leggerlo, non difficilmente si sarebbono accorti delle fallacie di esso e di questa in particolare, che a favor della ambiguità determini fa passar certe definizioni, come puramente nominali; quindi, venendogliene il destro, per l'applicazione, che fa di esse a soggetti determinati, le trasmuta senza avvertirne e senza provare la possibilità dell'applicazione in definizioni reali; e senza scrupolo finalmente adatta ad un soggetto reale quelle conseguenze, che non possono convenire, che al soggetto puramente ideale, contenuto nella nominale definizione, da cui ha egli quelle conseguenze derivate. Non potea dunque sperare fortuna il prolisso intricato libro di Spinosa. A questo inconveniente hanno saputo ritrovare i liberi pensatori un sovrabbondante compenso, che sono quelle tante e sì varie operette, in cui non si è lasciata intatta verità alcuna di Religione e di costume. In una si mettono in ridicolo le cirimonie esterne della Religione: in un'altra si deridono i ministri e si vogliono far passare per uomini uni-

Operette contro la Religione, atte solo ad ingombrare la mente di pregiudizj.

camente intenti al guadagno ed all'ambizione: in quella si condanna la loro istituzione e la loro maniera, come contraria al bene della società: in questa con istorie dubbie, ma portate con maravigliosa franchezza, si cerca di abbattere le fondatissime istorie, che servono di base alla Religione. Che quelli, che si dilettano di leggere sì fatte operette, e ne fanno le lor delizie per la leggiadria, con cui sogliono esser condite, e per li racconti graziosi, che tratto tratto le abbellano, nè vogliono a patto alcuno leggere quelle, che loro si contrappongono, diventino facilmente liberi pensatori ed increduli, ella è cosa naturalissima; nè di più si ricerca in fatti per avvalorare la presunzione e dar luogo alla impaziente mobilità dello spirito di prorompere a giudicare. Quello, che parrebbe incredibile, se non si vedesse tutto dì per isperienza, si è, che questi, cedendo ad impressioni sì incautamente ricevute, credano di spogliarsi de' loro pregiudizj, e non ritengano tanto di lume da potersi accorgere, che tutto l'uso, che fanno della lor libertà di pensare, si è d'incappare e darsi volontariamente in preda ad altri più rei pregiudizj.

Ma dirà taluno per avventura, che non meno di studio è stato posto per lui in cercare di disciorre i dubbj, che gli si sono nell'animo eccitati contro la Religione, di quello, che egli abbia posto in ricercare le difficoltà da' liberi pensatori proposte contro quella; ch' egli ha letto alla stessa maniera pro e contro la Religione, per poter giudicar con conoscenza di causa; ma che le cose recate in favor di essa non gli sono parute di tanto momento, nè hanno avuto tanta forza di muoverlo e persuaderlo, come quelle, che ha trovate scritte contro: non esser però colpa sua, se intorno alla Religione egli si sta nel dubbio e più propenso a rigettarla, che ad abbracciarla.

Tre ragioni per cui è insussistente l'esame, che dicono gl'increduli d' aver fatto della Religione.

Io non porto alcun dubbio, che molti non fossero veramente nel caso di addurre con tutta sincerità una tale risposta. Con tutto ciò io dico, che quella sorta di applicazione, che dicono di avere messa in opera, per veder di sciogliere i loro dubbj contro la Religione, non è punto bastevole, perchè, volendo essi dirittamente usar la ragione, debbano omai quietarsi e credere prudente e libero di prevenzione quel giudizio, che più contro, che a favor della Religione li muove. E ciò io dico per tre ragioni. La prima si è, che, portando essi l'animo di già preoccupato for-

Prima ragione: Il difetto d' indifferen-

za, o preoccupazione troppo gagliarda per le ragioni disfavorevoli alla Religione.

temente da' dubbj contro la Religione, e loro parendo per la prima impressione, che dalla lettura di certi libri hanno ricevuto, esser validissime le ragioni de' liberi pensatori, ed avendole senza il dovuto esame giudicate tali; tanto maggiore attenzione, diligenza ed industria si richiede nello indagar con tutta sollecitudine e posatamente considerare le ragioni opposte, quanto è più l'animo verso l'altra parte per la prima preponderante impressione inclinato. Conviene pure confessare, che ogni qualunque giudizio contro la Religione audato dietro a quella prima impressione, quale molti la sogliono ricevere, non può essere, che un pregiudizio nato da soverchia leggerezza e presunzione, e questa presunzione, che tiensi addentro nascosa all'animo, che presume, tiene seco fortemente legato il giudizio da lei proceduto. Altro dunque ci vuole, che il volgere e scorrere negligentemente, come sogliono molti fare, alcuni pochi fogli per vedere, se occorre loro di potere in essi trovare una netta e precisa dichiarazione de' loro dubbj; e un grandissimo pregiudizio ai precedenti aggiungono, quando, non avvenendo, che, ciò che avvenir non può, che per una sì superficiale ricerca, restino soddisfatti appieno, concludono, che dunque non si risponde bene alle difficoltà proposte dagli increduli; che i loro argomenti sono senza risposta, e che tutta la ragione è per loro. Eppure in questo consiste tutto lo studio, che molti si gloriano di aver fatto in favor della Religione, e per cui si lusingano, che niun luogo ha la prevenzione nel giudizio, che ne portano, e nella professione, che indi fanno di liberi pensatori ed increduli.

Errore nel paragonare l'impressione presente, lasciata da ragioni, che non son più presenti allo spirito, colla forza delle ragioni, che attualmente si stanno esaminando.

Ed è anche da notar diligentemente un altro errore, che essi commettono in questo loro studio, che pretendono fare delle prove della Religione. Ed è, che, portando a questo qualunque studio impressioni già radicate da qualche tempo, e di cui non hanno più presenti li fondamenti, giudicano della sodezza del fondamento non per l'attuale conoscenza, che ne hanno, ma per la vivacità e la fermezza della persuasione, che loro n'è rimasa nell'animo. Quinci avviene, che, leggendo un qualche tratto per lo più staccato dagli antecedenti e conseguenti, che contenga una dottrina opposta a questa lor persuasione, e poca impressione potendo fare nello spirito un capo letto così alla sfuggita, tosto concludono, che la dottrina, che in quello si contiene, sia tanto meno fondata, quanto meno si sentono muo-

vere da quella, che dalla contraria impressione, che di già portano nell' animo. Nel che, come dico, commettono un grande errore. Conciossiachè, per giudicare tra due opinioni o sentenze, o dottrine, conviene aver presenti nello stesso tempo i fondamenti dell' una e dell' altra, e gli uni con gli altri e uno ad uno confrontare esattamente; ma non voler paragonar contro la natura delle cose quantità eterogenee, confrontando i fondamenti di una sentenza non già co' fondamenti dell'altra, che non si hanno presenti, ma colla vivezza della impressione rimasa nell' animo per ragioni talvolta debolissime. Nel che si fa luogo ad un grandissimo inganno, giudicandosi malamente, che siavi tra la ragione, che si ha presente sotto l' occhio, e la contraria, che più non è presente, quello stesso rapporto nella robustezza in se stessa, che vi ha tra la vivezza della impressione, che fa la ragion presente, e la vivezza della impressione tuttavia permanente, lasciata dalla ragione, che altra volta fu presente. Ed al certo non v'ha uomo, che non sappia, che la forza delle ragioni considerata posatamente dall' intelletto pure è sempre la stessa, perchè l' intelletto ciò, che vede il vede sempre ad uno stesso modo; laddove la vivezza della impressione, dipendendo dall'attuale disposizione dell'animo, la quale è mutabile, è anch'essa senza regola costante, soggetta a mutazione,

Trattandosi adunque d'impressioni disfavorevoli alla Religione ricevute per la incauta lettura di quelle operette, che abbiam detto, nel formare le quali non può essere a meno, che la leggerezza e la presunzione non abbiano avuto gran parte; perciocchè l'avidità di leggere sì fatte operette mostra una gran voglia di saper ciò, che n'è della Religione; e che la superficiale cognizione, che da quelle si prende, accresce la naturale presunzione di poterne giudicare, ed in conseguenza rende l'uomo soverchiamente pronto a giudicarne: egli appare cosa convenientissima, che i liberi pensatori, che in questo caso si trovano (e non sono pochi) abbiano un poco per sospette quelle prime loro impressioni e procurino di richiamare al pensiero i fondamenti di quelle, per riconoscerli di nuovo, confrontarli ad uno ad uno co' fondamenti contrarj, e giudicar sanamente e senza parzialità, della vera intrinseca loro fermezza (*Ved. la nota* 21.). Che se a ciò fare si disporranno, io sò di certo, che alquanti si maraviglieranno di veder, che del disprezzo, che

Esempi di molti giudizi contro la ve-

rità della Religione, che in molti increduli sono puri pregiudizj.

portano de' riti esterni della Religione, altro fondamento non hanno mai avuto, che il ridicolo sparsovi sopra da qualche leggiadro Scrittore; Laddove ora la ragion dirà loro, che il ridicolo non prova niente; e che, per giudicare, se que' riti siano dispregevoli, o no, non si dee stare all' apparenza, ma rintracciarne l'origine ed esaminare le cagioni della loro instituzione: si maraviglieranno, che del sospetto, in cui hanno preso la dottrina della Chiesa sul purgatorio, altro fondamento non è stato, se non l' avere letto, o udito da persone, che mostravano di esser bene accorte, che il guadagno, che i Preti cavano dalla credenza del purgatorio, ha dato loro motivo d'introdurla: Laddove dirà la ragione, che il vantaggio, che alcuni si procacciano da un qualunque stabilimento, non prova, che questo stabilimento debba da essi riconoscere la sua origine, ma solo, che lo hanno saputo mettere a profitto (*Ved. nota* 22.); e rintracciando di quella credenza l'origine, vedranno, che già si pregava nel sagrifizio per li morti in un tempo, in cui non può cadere il sospetto, che in ciò avesse parte alcuna l' interesse. Si maraviglieranno, che le tante declamazioni solite farsi tutto dì contro il Celibato ed altre instituzioni della vita Ecclesiastica, non altro fondamento abbiano, se non questo, che quelle non tendono direttamente al bene della società civile: Laddove la cagione mostrerà loro chiaramente questa pretensione, che tutto debba tendere direttamente al bene della società civile, essere fondata su di un falso supposto, che all'uomo non sia proposto altro fine per regola delle sue azioni, che il bene della società. Il che quanto sia lontano dal vero, il potranno riconoscere facilmente per questo solo, che la società civile essendo, come essi contendono, di umana instituzione, ne seguirebbe, che prima di questa instituzione non vi potea esser regola, che dirigesse le azioni della vita umana; la qual regola pure si richiedea, perchè facessero il disegno di formare la società; e dalla quale nasce la fermezza delle società stabilite, e la obbligazione di posporre il proprio comodo al vantaggio di esse. Laonde, essendo necessario di riconoscere una regola della vita umana, precedente per natura lo stabilimento della società civile, in virtù della quale si è fatta ed è buona questa società, niente osta, che in virtù di quella medesima regola altre cose siano buone, senza che diret-

tamente siano per se stesse indiritte al bene di essa società.

Altro esempio di prevenzione, in cui si vede, come i pregiudizj degli uomini celebri facilmente si comunicano agli altri.

Finalmente, rispetto alla fermezza de' monumenti, che servono di base alla credenza della Religione, porterò un esempio, per cui potranno i liberi pensatori chiaramente avvisare, di quante prevenzioni sono il più delle volte in gombrati que' giudizj loro, che in apparenza sembrano più considerati. Il prenderò questo esempio da un'opera grandemente celebrata di un Autore di chiarissimo nome (Milord Bolinbroke), illustre per gli alti impieghi da lui sostenuti con maravigliosa lode di prudenza, e per gl'importanti maneggi di politica recati a glorioso fine, e più illustre ancora per l'onorato ozio, in cui, abbandonato il teatro del mondo, ritiratosi, tutto attese agli studj, frutto de'quali si fu l'opera istorica, di cui parlo, pubblicata immediatamente dopo la morte dell'Autore arrivata pochi anni sono (*Ved. la nota* 23.). Appena tradotta fu essa in lingua franzese e divulgata, che intesi da un uomo pratico del mondo e delle scienze, che in quella si davano nuovi e gagliardi assalti all'autenticità de'libri di Mosè, mostrando temere, siccome uomo di Religione, la rea impressione, che potea fare negli animi del pubblico. Mi posi a leggerla con ansietà, stimando per la riputazione dell'Autore di dovere in essa incontrare qualche cosa, se non tanto tremenda, come si dicea, almeno tale, che avesse aria di novità; ma mi venne fatto di vedere in quell'opera ciò, che avea osservato già più fiate in altre opere de liberi pensatori magnificate ed esaltate al sommo. Nulla vi era di nuovo in questo proposito. Vidi portarsi contro Mosè que'medesimi argomenti, che già sono tanto antichi, e che si leggono distesi negli interpreti più noti, e disciolti da essi. Solo l'Autore gli propone senza avvertire i leggitori, che quegli argomenti furono già molte volte messi in campo e ribattuti. Ed al certo di alcuni almeno, per parlar modestamente, si può con franchezza asserire, che loro è stato compitamente risposto. Che giudizio vogliono dunque i liberi pensatori, che si faccia del silenzio dell'Autore? O egli avea vedute quelle risposte; e le ha dissimulate ad arte: o non le ha vedute del tutto; o le ha lette con impressione troppo contraria per poterne sentire la forza, ed ha creduto non doverne far menzione. Sarebbe il primo capo argomento di mala fede, la quale non gli si dee forse imputare: il secon-

do, argomento di troppo biasimevole trascuranza. Rimane dunque il terzo, argomento certissimo delle prevenzioni de liberi pensatori. Nè di queste prevenzioni men chiaro indizio si scorge nell' impegno, con cui l' Autore si prende a sostenere contro l' epoche fissate da Mosè le antichità Cinesi (*Ved. la nota* 24.). Mentre non potendo dissimulare, che l'epoche Cinesi, le quali si vogliono contrapporre all' epoche di Mosè, sono appoggiate a certi calcoli di ecclissi soggetti a grandissima difficoltà, vuole ciò non ostante, che loro si presti fede, *che che ne dica Wisthon e Cassini*. Basterà dunque questo comandamento dell' Autore, perchè io assoluto venga da ogni taccia di prevenzione, volendo credere piuttosto a un semplice detto di lui, che mai non fu Astronomo, che lasciarmi condurre dalle ragioni, se non dimostrative, al certo grandemente probabili di un Wisthon e di un Cassini ?

Seconda ragione, il difetto di metodo.

Oltre questa prima ragione, che hanno la maggior parte di questi liberi pensatori, di aver per sospetto quanto hanno adoperato per chiarire i loro dubbj, per questo motivo appunto, che non hanno portato a questo studio un animo disappassionato e libero dalle impressioni già ricevute contro la Religione, vi ha un'altra ragione, per cui, supponendo, ciò che pure è malagevole a doversi supporre, una piena indifferenza, con tutto ciò debbono ancora dubitarne meritamente. E questa si è il difetto del metodo, che necessariamente si richiede in una tale ricerca; difetto, che procede anch' esso da quella presunzione, che abbiam detto, e dalla leggerezza, che le va dietro compagna indivisibile; le quali troppo vogliose sono e pronte per poter comportare la lenta e stentata esattezza di una conveniente metodica investigazione. Il difetto del metodo consiste in generale in non cominciare dallo studio de'principj della Religione, per quinci procedere gradatamente a' conseguenti; ed in correre subito col pensiero alle difficoltà, che vertono intorno a'conseguenti, e volerne trovare la soluzione indipendentemente da principj; la qual soluzione, veduti i principj, si farebbe incontro per se stessa, oppure si vedrebbe non esser necessaria. Così se alcuno, prima di studiare attentamente tutte le proposizioni di Euclide fino alla sestadecima del terzo libro, pretendesse volersi chiarire de'dubbj eccitati e disputati con calore tra il Clavio ed il Peletario, ed in seguito dal Vallis e da altri; e volesse di primo

lancio entrare in quella disputa, poco giudizioso si dimostrerebbe; nè potendo chiarirsi delle difficoltà, che sentisse eccitarsi in lui dall' enunciato stesso del Teorema; se da ciò concludesse, che il Teorema nè può esser dimostrato, nè vero, si farebbe senza dubbio compatire: Laddove, cominciando a studiare la geometria, come si dee, arrivato che fosse a quella proposizione e alle difficoltà, che per quella si muovono, verrebbe a capacitarsi di una qualunque soluzione; o, ciò non avvenendo, vedrebbe chiaramente, che non è una tale soluzione necessaria, perchè il Teorema sia in se vero e dimostrato. E così nello studio della Religione procede inconvenientemente assai chiunque cerca, che gli si dimostri o la possibilità di un mistero con tanta chiarezza, con quanta si cerca da un Geometra, che dimostri la possibilità di una figura data, o il perchè di una legge positiva, o la precisa necessità di adoperare un rito piuttosto, che un altro: perchè l'uomo è bensì obbligato di conoscere la vera Religione; e questo può egli fare per via d'un metodico esame (*Ved. la nota* 25.) de' caratteri, che le convengono e la rendono certamente credibile: ma non è l'uomo obbligato di sapere e d'investigare il perchè ed il come di tutte le cose, che la Religione gli insegna. Nè punto è necessaria una tale cognizione a chi sa, che la Religione non può errare ne' suoi ammaestramenti. E di questo si ha l'uomo da render certo non col cercare il perchè ed il come delle cose insegnate; ma coll' investigare unicamente i fondamenti, su cui s'appoggia l'autorità della Religione: nella stessa guisa, che il cittadino, senza poter mai capire la ragione di una qualche legge del suo Principe, da lui conosciuto Principe savissimo e giustissimo, non tralascia di farsi certo per altra via più sicura esser quella veramente legge del Principe, e l'osserva di buon grado, nè stima, che l'ignoranza, in cui è della ragion di essa, debba diminuire in conto alcuno il rispetto e l'ubbidienza, che le si dee.

Regola, che ha da tener lo spirito nell' esame, che imprende a far della Religione.

E comecchè questo difetto di congruente metodo facia luogo a molte diverse maniere di stravolti giudizj, che non occorre tutte raccontare, essendo le medesime, che si sogliono distinguere da Loici; rispetto però alla Religione in particolare, si possono ridurre a tre capi principali, onde risultano innumerabili errori. E quelli sono, il giudicare assurdo ciò, che si scorge grandemente oscuro;

Tre sorte di abbagliamenti, che nascono dal difetto di metodo.

il giudicare incerto in se stesso ciò, di cui si vedono continuare le dispute tra gli uomini dotti; il non avvertire le dissomiglianze delle cose simili, nè le somiglianze delle dissimili. Dal primo Capo è proceduta quella burlevole professione di fede oculare, per cui ha creduto il Collins, volgendo in ridicolo i Misterj creduti nella Religion Cattolica, palesarne appieno l'assurdità; quasi che fossero una stessa cosa l'oscurità e la ripugnauza: Dove per l'opposto, come già è stato avvertito, la oscurità nasce dal mancamento delle idee determinate, e la ripugnanza chiaramente conosciuta suppone idee determinate, la opposizione delle quali risalti agli occhi. Sicchè, ove è oscurità, sembra, che manchi argomento per poter concludere la ripugnanza, ben lungi che si debba l'una confondere coll'altra.

Esempio della prima sorta nella burlesca profession di fede oculare del Collins.

Sull'altro Capo è fondato quel discorso pur troppo comune, che vanno alcuni facendo tra loro medesimi: A che serve lo studiar la Religione? quando l'avrò studiata, non arriverò a saperne più di quello, che ne hanno saputo i più valenti uomini, che non mai hanno cessato di disputarne. Ha scritto il Bossuet: ha contraddetto il Basnage, due ingegni rari: nè l'uno ha potuto convincere l'altro. A che tanta fatica per un esito si incerto? Questo discorso tutto al più concluderebbe, ove si trattasse di dispute, nelle quali niuna parte avesse la passione e l'impegno: ma non così nelle dispute della Religione, che sì per le ragioni, che abbiamo detto sopra, e sì per altre, che si tacciono, sono attissime ad eccitare gli affetti di chi disputa. L'eternità delle dispute intorno agli articoli della Religione non prova, che non si possa in quelle riconoscere il vero da chi scevro di passione e d'impegno il cerca sinceramente.

Altra prevenzione degl'increduli cagionata dalle dispute intermirabili tra uomini dotti nel fatto della Religione.

Anzi, tale essendo la natura della passione e dell'impegno, che non può durare lungamente sul medesimo soggetto, e per conseguenza su di un medesimo articolo di Religione, ma si vede, che col rivolgersi del tempo si rivolge la passione e l'impegno degli uomini ad altri ed altri oggetti, per le varie mutabili circostanze delle persone, degli affari, che interessano, degli accidenti, che occorrono; da questo principio filosofico e sicurissimo si può cavare un accertato carattere, per cui riandando colla memoria le molte passate controversie disputate fra le diverse Religioni, riconoscere si possa chiaramente, qual Religione sia stata condotta dalla passione e dall'impegno, e quale siasi soste-

Carattere della passione e dell'impegno.

Argomento preso da esso, che dimostra la verità della Cattolica Religione.

nuta per la stabilità e fermezza delle cose da lei professate. Imperocchè, se v'ha una Religione, la quale dal suo nascimento abbia avuto un certo numero di articoli fissi e determinati, del qual numero consti certamente, e si veda in una serie di molti secoli muoversi contro ciascuno di questi articoli una guerra impegnatissima; talchè, finita la guerra contro uno, si veda subito rivolta la tempesta contro di un altro, e così successivamente: e se per altra parte si osserverà, che nella Religione, la quale ha sostenute tante e sì aspre battaglie l'una dopo l'altra, siasi mantenuto quel numero fisso e costante di articoli da lei tenuti dal suo nascimento, mentre si vedono svaniti l'un dopo l'altro i partiti, o sia le Religioni, che si sono avventate contro; dalla natura, che abbiam detto sopra, della passione e dell' impegno, che, su di un qualunque soggetto venendo ad eccitarsi, arde per alcun tempo e poi si spegne, e ad altro soggetto passa e s'appiglia, spegnendosi e rinnovandosi continuamente, sarà forza concludere, che dalla passione e dall' impegno sono state condotte, e secondo le varie occorrenze, eccitate, spente e rinnovate quelle guerre, che si sono l'una dopo l'altra succedute contro uno e poi contro un altro di quegli articoli: Laddove in quella Religione, che gli ha sempre mantenuti fissi e costanti, non può ravvisarsi vestigio alcuno del torbido, incostante, mutabile genio della passione e dell'impegno. Per la qual cosa con grandissima ragione dovrassi credere ancora, che, rispetto agli altri articoli, che questa Religione professa oggidì, e de' quali, (per dare agli avversarj tutto ciò, che vogliono) (*Ved. la nota 26.*) non si potrebbe così chiaramente dimostrare, che gli avesse già tenuti dal suo principio, ed ora le sono contesi, ritiene essa nel difendergli allo stesso modo, che ha difeso gli altri, lo stesso spirito e lo stesso carattere alieno affatto dagli incerti movimenti della passione e dell' impegno.

Abbagliamenti, che nascono dal terzo capo d'inconsideratezza nel ragionare.

Dal terzo Capo insorti sono innumerabili errori e stravolti giudizj contro la Religione, i quali è d'uopo dichiarare con alquanti esempli, perchè colla esperimentale osservazione appajano i grandissimi ed assurdissimi pregiudizj, ne' quali per difetto di raziocinio si lasciano trasportare ed involgere i liberi pensatori.

Raziocinio apparente, ma insussistente

Recherò per primo esempio il ragionamento di un Ateo ne' pensieri filosofici „ 1. L'eternità del mondo non è più

d'un Ateo contro la provvidenza.

„ incomoda di quello, che sia l'eternità di uno spirito. 2. „ Benchè non si capisca, come il moto ha potuto produrre „ l'universo, egli è ridicolo il voler levar via questa diffi„ coltà coll'esistenza di un Ente, che non si capisce me„ glio. 3. Se le maraviglie del mondo fisico accennano e „ disvelano una intelligenza, i disordini dell'ordine morale „ annientano la provvidenza. Se tutto è opera di Dio, tut„ to dee essere il meglio, ch'è possibile: il contrario sareb„ be in Dio impotenza, o cattivo genio „. Dimanda in seguito l'Ateo con arditezza la risposta a queste obbiezioni, e si suppone, che altro non gli si risponde, se non ch'egli è un empio, e che non negherebbe l'esistenza di Dio, se niente avesse da temerne. E si conclude finalmente col motto messo da Luciano in bocca a Menippo. Tu prendi, o Giove, il fulmine, in vece di rispondere, hai dunque torto.

Ma benchè non sia ancora questo il luogo di rispondere direttamente a queste obbiezioni, fia bene osservare in poche parole, che altro fondamento non hanno, se non questo, che non s'attende alla disparità delle cose soltanto in apparenza somiglievoli. 1. Pare a prima vista una cosa medesima il supporre l'eternità nel mondo, o supporla nello spirito creatore del mondo. Ma vi ha questa dissomiglianza. L'eternità supposta nel mondo è con successione: senza successione l'eternità di Dio. Ora è dimostrabile, che una eternità con successione implica contraddizione. Dunque, se ha da esistere qualche cosa ab eterno, come è necessario, questa eternità debbe essere in un Ente, in cui per ragione degli altri suoi attributi sia l'eternità senza successione; il che determina maravigliosamente l'esistenza di Dio.

Non è lo stesso supporre l'eternità nel mondo, o supporla in Dio.

Il non potersi capire la natura di Dio, o la formazione del mondo senza Dio, deriva da cagioni essenzialmente opposte.

2. Da questo nasce per corollario, che non si capisce, come il moto abbia potuto generare l'Universo; perchè non si può capire ciò, che implica contraddizione. Iddio non si capisce, quale sia, perchè non si può comprendere perfettamente l'infinito; contuttochè la ragione possa chiaramente capire la necessaria esistenza di esso. Il non capire non è dunque lo stesso nell'uno e nell'altro caso.

I disordini, che appajono nel mondo, niente possono provare contro la provvidenza.

3. Dalla ordinata struttura d'una macchina si conclude dirittamente l'intelligenza nell'artefice: ma dalla irregolarità, che appare in essa, non si può concludere difetto d'ordine e d'intelligenza, se non nel caso, che si sappia l'uso di una

qualunque parte, e 'l rapporto, che ha con tutte le altre e con tutti gli effetti, che ha da fare la macchina per corrispondere al fine dell'artefice. A quanti avviene nel mostrarsi, che si fa loro di una macchina, di giudicare, che non servono quelle parti, di cui essi non iscorgono l'uso; dal che concludono ciò, che, stante la loro ignoranza, dee loro parere, che vi ha irregolarità nella macchina. Sopra il che fondo questo Teorema, che basta per chiudere la bocca all'Ateo.

Teorema importante a questo proposito.

Ogni qualvolta in una struttura, comecchè ordinatissima, non s' intende il rapporto di una parte a tutte l'altre parti, nè si comprende la totalità degli effetti, a cui è ordinata la struttura; dee per necessità in essa comparire una qualche irregolarità; aebbene questa non vi sia realmente, ma in apparenza; perchè non si conosce il termine, a cui riportandosi ciò, che appare irregolare, si ritroverebbe essere in una perfetta regolarità.

Secondo esempio; premura degli increduli di deprimersi alla condizione delle bestie.

Prenderò il secondo esempio da que'caratteri di somiglianza, che con tanto di zelo e di compiacenza vanno i liberi pensatori rintracciando tra l'uomo e le bestie. Famose sono le sentenze di Montaigne su questo punto. L'istesso Locke non ha dubitato d'affermare, che nell'essenza reale, e quanto alle facoltà intellettuali tal uomo è realmente inferiore a tale bestia: ed a questo proposito non dubita di proporre, come cosa non indegna di fede, l'istoria del Pappagallo ragionevole; su di che all'Autore stesso dell'istoria naturale dell'anima e *dell'uomo macchina*, è toccato di doverlo accusare di semplicità. Eppure se tanti e tanti ascoltiamo, Locke è un savio, che tutto pesa; tutto bilancia colla più esatta circospezione; che afferma ciò, che si sa; dubita ove sia da dubitarsi, ed in ogni quistione mette la dovuta proporzione tra la fermezza del giudizio e la probabilità dell'argomento. All'incontro Malebranchio nel riportare l'istoria del fanciullo nato colle membra rotte nelle parti, in cui nel supplizio della ruota si rompono a' malfattori, è un Visionario ed un Entusiasta. Per altro il racconto di Malebranchio, oltrecchè è assai bene attestato, non ha niente d'incredibile sì verso di se e sì rispetto alla cagione, a cui viene da esso lui riferito: Laddove il grazioso racconto fatto da Locke del Pappagallo ragionevole, considerato in tutte le sue circostanze, appresenta un prodigio assai maggiore, che non sarebbe il dire, che un Asino vo-

lasse. Io quì non debbo entrare a discutere tutte le chimere, che si fingono i liberi pensatori per giugnere a quella da loro tanto bramata fratellanza colle talpe e coi topi: mi basterà solo accennare alcuni caratteri decisivi di dissomiglianza, onde apparisca, quanto facilmente s' ingannino, per non voler osservare *similium dissimilitudines*.

Caratteri decisivi, che distingnono l' intelligenza dell' uomo dall' istinto de' bruti.

Primo. I bruti con tutta la loro accortezza e sagacità niuno indizio hanno mai dato di conoscere le verità astratte, su cui si fondano le arti e le scienze; e perciò Locke stesso é obbligato di negar loro la facoltà di formare idee astratte per indi comporne proposizioni universali. Operano i bruti per istinto naturale, e però uniforme in tutti quelli d'una medesima specie, quanto si appartiene alla conservazion della vita: provvedono le Api il mele, che ha da servir loro di nutrimento, ed in ciò tutte operano uniformemente. Il miccio assai più spiritoso, dopo che si è satollato, strascina, disperde, guasta i frutti, che gli avanzano, come se mai più dovesse aver fame. Si mette innanzi l'artifizioso modo di fabbricare de'Castori; nè si tralascia di far osservare, siccome, oltre la porta d' ingresso nella lor casa, fanno accortamente un altro buco, per cui scappar possano sott'acqua, quando vengano assaliti da' Cacciatori. Il mirabile in ciò si è, che i Castori prima di aver provate le ingiurie di questi, tanto abbiano di provvidenza, che prendano un compenso contro un male, che non hanno mai esperimentato, e che soltanto a forza d' ingegno hanno potuto e dovuto prevedere; e che per altra parte, dopo che han provato replicatamente la furberìa del Cacciatore, il quale comincia a turare il buco internamente praticato, prima di affacciarsi alla porta, i Castori con tanto d'ingegno, e ammaestrati da quella sperienza non abbiano ancora saputo immaginare la necessità di un terzo buco per iscappare all'occasione. Vedano pertanto gl' increduli, se può attribuirsi a un discorso ragionato il compenso, che prende il Castoro contro un pericolo da lui non provato ancora; quando la replicata esperienza non ha forza d' insegnargli a prendere un altro compenso del tutto simile. E quelli, che tanto si ridono, e forse con ragione, delle idee innate di Cartesio, vedano, se, volendo sostenere, che i bruti operano per via di discorso, e non d' istinto meccanico, non sono obbligati di riconoscere queste idee innate ne' bruti; mentre il Castoro fabbrica la sua casa, traendo

dall' idea d'un pericolo non ancor veduto la maniera di ripararlo, senza potere dall'attual vista di esso trarre una simile maniera di compenso: ed il ragno, non avendo ancora veduto il moscherino, fa pure la sua tela conforme al bisogno, che ha di prenderlo, come se avesse agiatamente considerata la struttura delle sue ali, la grandezza e la forza del suo corpo, la sua maniera di volare; e sapesse, che ha occhi, e che è necessario, che la tela sia disposta talmente, che si renda, quanto più si può, diafana, perchè il moscherino, non veggendola, v'incappi più facilmente. I bruti niuno hanno di que' bisogni tanto variati, che l'immaginazione, l'orrevolezza, il decoro, la curiosità, la voglia di sapere rendono comuni, e pressochè necessarj all'uomo, e portano il carattere di una intelligenza, che riflette, combina, ragiona i risultati di molte idee astratte, cavate, se si vuole, dalla sensazione. Dunque l'uniformità del procedimento in una stessa spezie; la limitazione di quel procedimento a puri bisogni del corpo; l'incapacità di dedurre in virtù dell'esperienza compensi simili a quelli, che sono originatiamente suggeriti dall'istinto; il difetto d'intelligenza, difetto assoluto circa ogni qualunque siasi verità di specolazione; il difetto del giusto circa l'ordine, il bello e la convenienza delle cose, sono caratteri, che dividono essenzialmente tutte le spezie de'bruti dall'uomo, e mostrano, che, qualunque siasi l'anima de'bruti) del che non accade quì di ragionare) pure egli è certo, che dall'istinto del più perfetto animale per procedere all'intelligenza, che regge l'uomo, è d'uopo saltare subito da un genere in un altro, e però trapassare una distanza infinita.

Secondo. Mettono in campo e gli Elefanti, che imparano la lezione del ballo, ed i curiosi giuochi, che i Cerretani fan fare a'cani e ad altri animali: E con questo vogliono mostrare, che sono le bestie capaci d'addottrinamento, e che però debbono avere intendimento e discorso. Ma, per convincermi della verità di questa conclusione, vorrei vedere le bestie muoversi da se a fare gli artifiziosi giuochi, che loro s'insegnano dagli uomini; o vorrei almeno, che qualche cosa imparassero volonteroaamente l'une dall'altre; in somma, che tutta la loro acienza non si producesse dall'uomo, o loro non s'insinuasse a forza di bastonate. Nel vedere una bestia disciplinata dall'uomo, vedo gli effetti dell'arte e dell'industria umana: questo è certo. Qual parte

Le operazioni delle bestie disciplinate dall' uomo niente provano.

v'abbia l'intelligenza della bestia, questo è incerto. Per assicurarsi, che all'addottrinamento dell'animale concorra il suo intendimento, e che non sia un puro effetto della flessibilità de'suoi organi, sarebbe necessario di vedere qualche cosa in questo genere operata per naturale talento. Anzi pare, che, se all'ammaestramento, che ricevono, concorresse il proprio loro intendimento, ed intendessero ciò, che si fanno, ed il perchè, e però avessero le naturali facoltà, onde dipende la disciplina; pare, dico, che queste facoltà non rimarrebbono per sempre oziose, e sepolte. E sarebbe già senza dubbio avvenuto, che qualche orso, per esempio, un po'più degli altri spiritoso e svegliato si sarebbe ingegnato di fare i suoi passi con qualche più d'eleganza, e che imitato poscia dagli altri, avrebbe dato principio a qualche arte nuova, parto del proprio talento dell'individuo, e non comune per via d'istinto a tutta la spezie. Che questo è proprio carattere d'una intelligenza finita, che discorre e combina, il sapere ideare qualche cosa di proprio, comunicarlo altrui per mezzo di qualche segno, e così diversificare, o variare all'infinito le impressioni della natura.

Indicazione d'un progresso dimostrativo in favor della provvidenza, fondato sulla necessità della società per la conservazione dell'umana spezie.

Terzo. L'autore del libretto intitolato *l'uomo macchina*, volendo mostrare, che naturalmente le bestie sono superiori all'uomo, adduce per prova, che tra gli animali l'uomo solo appena nato si rimarrebbe affogato e perirebbe in un ruscelletto di latte, senza sapersi ajutare. Oh questo io il concedo volentieri all'Autore. Ma parmi, che potrebbe da questo un Filosofo per naturale e diritto raziocinio dedurre grandi conseguenze in favor dell'eccellenza dell'uomo sopra gli altri animali, e della stessa esistenza e provvidenza di Dio. Ecco in breve il progresso, che sembrami, che si potrebbe in ciò tenere. Dal fatto recato dall'Autore consta, che senza l'ajuto della società non potrebbe l'umana spezie conservarsi; poichè l'uomo appena nato dovrebbe per necessità perire, se non venisse dagli altri ajutato: e si sa, quanta varietà di cose si richieda indispensabilmente per mantenere un bambino in vita. E quì parlo non della società civile, ma di quella naturale società di cui già disse il Romano Camillo al pedagogo de' Falisci (Tit. Liv. lib. 5.): *Nobis cum Phaliscis, quae pacto fit humano, societas non est; Quam ingeneravit natura, utrisque est, eritque.* Per altra parte egli è certo, che la natura,

prodotto avendo la spezie umana, non meno intende la conservazione di essa, che quella di tutte le altre cose da lei prodotte. Dunque la natura intende il mezzo unico ed assolutamente necessario per cotesta conservazione dell'uman genere, cioè la società, senza cui non potrebbe durare il genere umano. Ma questa società si forma e si esercita per via di operazioni, le quali non procedono immediatamente dall'impressione degli oggetti sensibili, esistenti nella natura, ma bensì da quei riflessi e da quelle combinazioni di molte idee astratte, che servono agli uomini per formare i loro giudizj pratici, in seguito de' quali si determinano ad operare; le quali idee astratte ed universali non esistono al certo nella natura. Dunque la società, che è come il risultato di sì fatte idee astratte ed universali, non può esser determinata, nè cader sotto l'intenzione di una cieca natura, la quale a guisa d'Entelechìa, o forma plastica, o altra qualunque siasi simile chimera, non può determinare il corso e l'ordine delle cose, se non per via della mutua e reciproca impressione, che tutte le cose ricevono le une dalle altre in virtù delle qualità realmente in esse esistenti, e per cui sono determinate ad una costante serie d'operazioni. Laonde le idee astratte, che determinano le operazioni della società, non esistendo realmente nella natura, neppure servir possono ad una cieca Entelechìa, o forma plastica di mezzo per collegare la serie delle cose e de' loro movimenti e delle loro operazioni, le quali, in quanto sono soggette a questa cieca natura, sono determinate per la reciproca impressione, che risulta dalle qualità in essa realmente esistenti. E' dunque necessario, che quella natura, la quale ha destinata la società per mezzo della conservazione del genere umano, porti la sua intenzione sopra quelle idee astratte, che servono di fondamento alla società, senza di che non avrebbe potuto ordinar l'una alla conservazione dell'altro: ma non può l'intenzione portarsi alle idee astratte ed universali, se non per via d'intelligenza; essendochè tutto ciò, che sono coteste idee, il sono nel genere puramente intelligibile: dunque la natura, che intende la conservazione dell'uman genere, è una natura intelligente (1).

(1) Per rendere l'argomento più universale, dirò così: le operazioni dell'uomo sono collegate col rimanente de' movimenti e

Terzo esempio. Risposta ad un nuovo Sofisma in favor del naturalismo.

Per terzo esempio risponderò ad un nuovo artifizioso sofisma dell'autore de' pensieri filosofici (Pens. 62.), il quale rivolge in favor del naturalismo il celebre argomento di Cicerone per provare la superiorità de' Romani nel valore

cangiamenti, che accadono nell'universo. Questa proposizione vien tenuta in luogo di assioma dagli Atei, che vogliono, che il Mondo sia una serie di nature, e di operazioni, determinata ad essere tale per una assoluta intrinseca necessità. Ma questa serie non può essere per intrinseca necessità determinata ad esser tale, se non in quanto tutte le nature componenti l'universo fanno l'une sulle altre una determinata impressione per mezzo delle qualità e potenze loro; dalle quali impressioni hanno da risultare certe determinate operazioni, movimenti e cangiamenti, e non altri. Ora la natura universale introdotta dagli Atei, qual cieco universale e fatale principio delle mutazioni, non è altro, che questo collegamento di tutte le nature corporee, e come l'influenza, che risulta dalle reciproche impressioni di ciascuna su di tutte e di tutte su ciascheduna. Dunque sotto l'ordine di questa universale natura non possono essere comprese altre operazioni, se non quelle, che sono determinate per la reciproca impressione delle nature corporee le une sulle altre in virtù delle qualità, o potenze realmente in loro esistenti. Ma le operazioni dell'uomo sono determinate non già unicamente per l'appetito mosso dall'impressione degli oggetti sensibili, ma bene spesso contro l'inclinazione dell'appetito, per li riflessi, che fa l'uomo sulle conseguenze dell'operazione. Talchè l'operazione è il risultato di un discorso fondato sulla considerazione non degli oggetti presenti e singolari, ma d'idee astratte ed universali. Ciò supposto, si può affermare, che le idee astratte ed universali sono un principio determinante, rispetto alle operazioni dell'uomo. Ma in qualunque maniera si formino coteste idee, e sia, comunque si voglia, corporea la natura della intelligenza, che apprende l'idee astratte ed universali, egli è certo, che una idea astratta ed universale, o, per meglio dire, ciò, che è rappresentato allo spirito per una tale idea, non ha esistenza reale; poichè non esistono, se non le cose singolari; non è pertanto una qualità, o virtù inerente a qualsivoglia natura corporea, capace di fare una corporale impressione per via d'impulso, d'attrazione, o d'altra qualunque corporea mozione. Laonde le idee universali ciò, che sono e fanno, il sono ed il fanno in uno stato di pura intelligibilità. Dunque, se l'uomo si muove ad operare per le idee universali, il principio di una tale mozione non è in alcuna virtù, o qualità, che esista nella serie delle nature corporali, ed agisca per via di corporale impressione: ma le operazioni dell'uomo non possono esser soggette al corso della naturale necessità, nè collegate col rimanente delle mutazioni dell'universo, se non in quanto siano in tutto determinate per la reciproca impressione delle nature corporee, come

sopra tutte l'altre nazioni. Interrogate, dice Cicerone, i Galli, i Parti, gli Africani, quali stimino esser dopo loro il popolo più bellicoso; e vedrete, che il Gallo, il Parto, l'Africano si accorderanno in questo, che ciascuno arrogatosi il primo luogo per se, tutti unanimamente concederanno il secondo a' Romani: dal che conclude Cicerone, che quel popolo è per consentimento unanime il più valoroso di tutti, a cui ciascun altro popolo, tolto il giudizio favorevole verso di se stesso, concede la preferenza sopra tutti gli altri. Nella stessa guisa pare al nostro Autore, che debbasi argomentare in favor del naturalismo. Interrogate, dice egli, il Cinese, qual Religione sarebbe la migliore, se non fosse la vostra? Ed egli vi risponderà, il naturalismo. Domandate al Musulmano; ed ei vi dirà parimente, il naturalismo. Interrogate il Cristiano; dirà, il Giudaismo: Ma richiesto il Giudeo, risponderà, il naturalismo. Dal che insinua l'autore, che abbia ragione il Deista di concludere, che il suo naturalismo per unanime consenso sia da preferirsi a tutte l'altre Religioni. Ma egli è pure abbaglia-

si è detto sopra, di tutte su di ciascheduna, e di ciascheduna su tutte. Dunque, essendovi un principio determinante delle umane operazioni, il qual principio è fuori della serie degli agenti corporali, delle loro virtù e qualità, siccome quello, che muove intelligibilmente, nè può imprimere una mozione corporea all'intelligenza, benchè supposta corporea, bisogna confessare, che le operazioni dell'uomo non sono determinate per quella naturale ed universal legge di necessità, che risulta dalle reciproche impressioni di tutte le nature corporali su di ciascheduna, e di ciascuna su di tutte in virtù delle qualità, o potenze loro fisiche; dalle quali reciproche impressioni sorga l'universale serie de'movimenti e cangiamenti dell'universo. Talchè in questa serie non possono essere comprese le operazioni dell'uomo, siccome quelle, che vengono determinate per un principio, che non è in quella serie d'impressioni. Laonde, se sono collegate col rimanente de'cangiamenti dell'universo, ciò non può accadere in virtù della necessità introdotta dagli Atei, la quale non può abbracciare, se non quelle impressioni, che abbiamo detto; ma per la disposizione di un principio superiore, che possa connettere i risultati delle idee astratte ed universali co'risultati delle impressioni fatte per le potenze e qualità fisiche. Ma per questo si richiede un principio intelligente; perchè altro principio, se non che una intelligenza, non può abbracciare le idee universali ed astratte, le quali niente sono fuor dello stato dell'intelligibilità. Dunque ec.

co quel Deista, se non iscorge la differenza insigne, che passa tra il suo argomento e quello di Cicerone. Il valore è una qualità suscettibile di più e di meno, onde non ripugna, che molti popoli abbiano questa vera qualità del valore, benchè in grado differente. E però da questo, che un popolo si supponga più valoroso di tutti gli altri, non segue, che gli altri non possano anche essere veramente valorosi, sebbene in grado inferiore: perciò meritamente conclude Cicerone, che quel popolo debbe a buona equità essere riputato il più valoroso, a cui ciascun altro popolo, arrogatosi il primato per se stesso, concede la preminenza sopra gli altri tutti. Ma la Religione non è nelle diverse sette una vera e medesima Religione colla sola differenza di un poco più, o meno di bontà, siccome il valore è uno stesso e vero valore disugualmente partecipato da più nazioni. La Religione non può essere, che una sola vera; e però il Cinese, il Musulmano, il Giudeo, persuaso per errore della verità della sua Religione crede non meno, che il Cristiano, tutte le altre ugualmente false, e non un poco più, o un poco meno vere. Solo può aver le une in maggior abbominio, che le altre, per cagione de'maggiori errori, onde le crede macchiate. Quindi è, che, se darà la preferenza al naturalismo sopra le altre Religioni, ciò egli farà, non perchè stimi, che la vera Religione si ritrovi in alcun modo nel naturalismo; ma perchè stimerà il naturalismo lo stato, in cui, non essendo l'animo ingombrato degli errori particolari alle altre Religioni, ha meno di ostacolo per condursi alla vera. Sebbene, se il Naturalista tenesse per certo dogma del suo Deismo la falsità di una qualunque rivelazione, questo errore renderebbe agli occhi di tutti il suo naturalismo più pernizioso e detestabile di qualunque altra falsa Religione; poichè tutte concorrono nel riconoscere la necessità di una rivelazione. A questo si può aggiugnere, che il Naturalismo non è, nè può essere in alcun conto una Religione, non che la vera. Oltre a ciò suppone il Deista in questo argomento molte cose, che non so, come le proverebbe, se gli venissero negate. Suppone, che il Cinese conceda, che dopo la sua, la miglior Religione sia il naturalismo; ma questo non prova. Lo stesso suppone del Musulmano e del Giudeo, ma contro ogni verisimiglianza. Imperocchè il Musulmano riconosce per veri Profeti e Mosè e Gesù Cristo; il che dovrebbe inclinarlo

al Giudaismo, anzichè al naturalismo. Il Giudeo vede il Dio d'Abramo, adorato dal Cristiano e dal Musulmano; vede le sue scritture in mano de' Cristiani; molti de' suoi riti praticati da' Musulmani. Per qual ragione dovrebbe egli dunque subito correre al naturalismo? E' chiaro pertanto, che è proceduto questo sofisma del nostro Autore dal non avere osservato *similium dissimilitudines*.

Terza ragione, per cui gl' increduli debbono aver per sospetto l'esame fatto da essi: parità di studio in cause dispari.

La imparzialità, che si vantano gli increduli di avere usata nell'esame, che dicono aver fatto de' fondamenti della Religione, mi somministra la terza efficacissima ragione, per la quale essi debbono averlo per sospetto. Dicono di non aver cercate le notizie contrarie alla Religione con più sollecitudine, che le favorevoli; e per questo sembra loro non potersi desiderare maggiore equità nel giudizio, che ne hanno formato, avendo essi al giudizio fatto precedere uno studio pari per l'una parte e per l'altra. Anzi concludo io; perchè pari è stato lo studio in cause tanto dispari, ingiuato convien, che sia il giudizio. Gran disparità vi ha certamente tra la causa della Religione, e quella della libertà di pensare. In quella è d'uopo stabilire, confermare, illuminare un intero sistema ben distribuito e connesso in tutte le sue parti: in questa altro non si cerca, che d'intaccarne una qualche parte, comunque sia. Grandissimo studio, industria, diligenza conviene, che adoperi chiunque vuole intendere perfettamente una qualunque ben composta teoria: Ma poco ci vuole per eccitarle contro difficoltà di qualche apparenza, benchè insussistenti, e recarla in dubitazione. Dunque un uomo, il quale non mettesse maggiore studio nell'apprendere la teoria, di quello che gli fa di mestiero per raccogliere le difficoltà, che si possono muovere contro, sarebbe in necessità di dubitare di una teoria rigorosamente dimostrata per chi l'ha studiata e la intende a fondo: E se quegli giudicasse quella teoria essere incerta in se stessa, e gli paresse di giudicar bene per aver posto tanto di attenzione in considerarla, quanto in raccogliere le ragioni contrarie, si farebbe per questo stesso palese agli occhi di tutti la inconsideratezza del suo giudizio. Ogni errore sta, per così dire, da se; e a chi vuole spargerlo, non è difficile il prestargli con ragioni plausibili tanto di appariscenza, che faccia vaga mostra al di fuori. Ma per rintuzzarlo con una evidente dimostrazione della verità opposta ci vogliono alle volte opere voluminose; perchè, tutte le

verità essendo connesse, non se ne può dimostrare una perfettamente, se molte altre non si mettono insieme nella dovuta comparsa. Perciò è stato facile a certi begli spiriti in questo secolo, benchè forniti di mezzana dottrina, il fare in pochi fogli chi l'apologia del Lusso, e chi l'apologia del Suicidio, e chi l'apologia di altre infamissime disonestà: e troppo più felicemente è loro riuscita l'impresa, di quel che facesse bisogno all'onestà del costume. Non è riuscito loro in vero, come può ben pensare ogni uomo di giudizio, di chiaramente provare il loro assunto: Ma ciò che monta? Con argomenti appariscenti hanno abbagliato molti e gli hanno persuasi. Hanno fatto dubitare altri, facendogli entrare in questo pensiero, non essere poi così certo, che vi abbia tanto di male, quanto si dice, o quanto l'aveano essi creduto per lo addietro, nella morbidezza del Lusso, nella viltà del Suicidio, nelle laidezze; il cui solo nome è pieno d'obbrobrio e d'infamia. Ed in queste cose tra il dubbio specolativo ed il giudizio pratico non vi ha soventi di mezzo, che un breve rapido precipizio. Ma per provare ad evidenza le verità opposte ci vogliono ben lunghe e formate dissertazioni. Non si può in particolare dimostrare la reità del suicidio, se non si ricorre alla Religione. Invano si mette in campo il torto, che fassi alla società. Se quella fosse la ragione della perversità di quell'atto, sarebbe lecito ed onesto il suicidio a chi vivesse fuori della società. E nella società stessa, stando ai principj degli increduli, di Epicuro, di Obbesio, di Spinosa, il principio della obbligazione, che lega i cittadini a concorrere al bene pubblico, e di osservare le leggi della società, si riduce finalmente a questo, che la felicità di ciascuno si contiene nella felicità della Repubblica, e ne dipende. Dal che segue, che, rinunciando uno al diritto, che ha di partecipare della felicità della Repubblica, si scioglie per se medesimo della obbligazione di contribuire per la sua parte alla felicità di quella; e del patto dipendente da questo principio, per cui si è egli obbligato di osservarne le leggi. Per la qual cosa e Pitagora e Platone e Cicerone non hanno creduto poter dimostrare la reità del suicidio, se non per cagione della ingiuria, che si fa per quello al Dominio dell'Ente supremo ed alla provvidenza di lui arbitra della vita dell'uomo. Di qui è lecito conoscere, quanto sia falso il pregiudizio di coloro, i quali stimano, che solo pel corto e torto vedere del popolo è ne-

Dubbj eccitati da' liberi pensatori contro verità importantissime.

Il bisogno, che ha la società della Religione, fondata sul vero

cessaria la Religione alla Repubblica, e non per una stretta inseparabile connessione di quella co' principj ed ordini di un ottimo governo.

e non sull'inganno, nè su i pregiudizj del popolo.

Ho detto fin quì, se non quanto dir si potea, almeno quanto basta per dare a conoscere, siccome i liberi pensatori ed increduli nell'allontanarsi dalla Religione non solo non ischivano que' pregiudizj, che sembra loro di ravvisare nel comune degli animi pieni di Religione; ma che anzi trascorrono molto agevolmente in tutti quegli errori, che può suggerire l'affetto dominato dalla cupidigia; la vana ostentazione di spirito spregiudicato e non temente; l'orgogliosa bassezza propria d'un soverchio amor della singolarità, che senza giudizio dispregia i molti, perchè sono molti, e senza giudizio si abbassa sotto l'autorità di un qualche libero pensatore di qualche grido, a cui non ardisce di contrapporsi, e di cui si fa gloria di ricevere, di abbracciare e di ripetere ogni pensiero, ogni detto, ogni sentenza; la voglia di contraddire a gente, che non si stima; il dispregio delle persone, che credono, rivolto contro la credenza loro in se stessa; la voglia di decidere; la negligenza nello imparare; la presunzione di molto intendere. Ho mostrato, siccome sì fatte ingannevoli disposizioni, che nascono dalla limitazione e naturale infermità dell'umano ingegno, per una superficiale coltura di esso acquistano in molti forza e vigore; onde ne' secoli, che si dicono colti, può una tale superficiale tinta di cognizione nel dilatarsi rendere la incredulità più comune, ma non perciò più ragionevole. E mal si contrapporrebbe alle cose dette chi pretendesse mostrarle false, citando alquanti uomini di grandissimo ingegno e dottrina, poco favorevoli alla Religione. Conciossiacosachè può essere un uomo informatissimo delle naturali scienze, delle dottrine matematiche, della profana letteratura ed erudizione, ed insieme poco versato negli studj della Religione. Nè di questo sono rari gli esempli. Ora se avviene, che un tal uomo si lasci predominare da qualche affetto avverso alla Religione, il che neppure è difficile, perchè la libertà piace a tutti, vorrà Egli senza dubbio, che le sue cognizioni servano al suo affetto. Perciò fatto sottile ricercatore di tutte le difficoltà, che possono portarsi contro i più astrusi punti della Religione, e queste rivolgendo nell'animo con diletto e con premura di trovarle vere; e poco per altra parte curandosi di ricercarne la confutazione per via di un metodi-

co e profondo studio de' principj della Religione, anzi temendo forse di trovare una risposta, che potesse convincerlo; si troverà facilmente a segno di credersi obbligato a dubitar di essa, o forse anche per lo continuo sollecitar dell affetto, a rigettarla del tutto. Nel che ingannerà egli se stesso, giudicando senza i dovuti riguardi e coll'animo preoccupato; ed a quelli, che assaissimo lo stimano, darà col suo esempio motivo di errare, pensando essi, ch' Egli non avrà giudicato delle cose appartenenti alla Religione con minore accorgimento e senno, ch' Egli sia solito giudicare delle altre appartenenti alle umane scienze; nè facendo riflesso, che in queste il suo giudizio è tutto fondato sulla piena cognizione, che ne ha: Laddove in quelle il suo giudizio si fonda parte sulla cognizione e parte sulla ignoranza.

Da quelle tre ragioni, che abbiamo detto, appare, quanto studio converrebbe, che da' liberi pensatori si fosse adoperato nello esaminare ad uno ad uno i punti della Religione, perchè scevro di prevenzione e fuori di ogni pericolo di errore si potesse giustamente riputare il giudizio poco vantaggioso, che ne hanno formato, volendo essi, come fanno, discutere ogni cosa in particolare, e cercando di appagarli della verità della Religione non coll'indagare i fondamenti della sua costituzione e gli argomenti generali, che la rendono certamente credibile; ma col chiedere una piena ed evidente soluzione di tutte le difficoltà, che contra ogni punto, ch'ella propone, si possono eccitare.

Uso della facoltà del pensare proposto dal Collins, assurdo nella ricerca delle verità appartenenti alla Religione ed al costume.

La qual disposizione quanto aliena sia dal retto uso della facoltà di pensare, si può conoscere, volendola applicare, come ha preteso di fare il Collins, alle verità, che riguardano la direzione della vita. Imperocchè ella è cosa manifesta, che, dovendosi ragionare sul costume, come alcuni pretendono, che debbasi ragionar sulla Religione, sarebbe ciascuno, prima di appigliarsi ragionevolmente ad una maniera di vita onesta, o licenziosa, costretto a deciderla prima con piena conoscenza di causa tra Epicuro e Zenone, Obbesio e Grozio ec. Eppure la regola della vita essendo per necessità connessa e dipendente dalla opinione, che si porta della Religione, egli è forza confessare, che, se la ricerca della Religione si debbe fare per via di una tale sfrenata libertà di pensare, si ha anche da procedere nello stesso modo nella investigazione delle regole del costume. Tal-

chè, se un uomo avrà consumato la sua vita prima di poter dimostrativamente conoscere, cosa sia l'onestà; su di qual principio fondata; e quali azioni si debbano riputare oneste, o no; non sarà mai quell'uomo stato nella obbligazione di praticare altra onestà, se non di ubbidire alle leggi per timore del castigo.

Stravaganza del Collins, che la professione di libero pensatore faccia gli uomini virtuosi.

Sì può quinci manifestamente comprendere, di quanto valore sia uno de' più forti argomenti, che adopera il Collins per insinuare la sua libertà di pensare; cioè che i liberi pensatori debbono essere per questo carattere riputati gli uomini di maggior virtù e probità, che al mondo possano trovarsi. Del che apporta queste ragioni. Prima, perchè nell'allontanarsi dalle comuni opinioni si espongono a tutta la malignità de' Preti; onde per guardarsi dall'odio e dall'insidie loro è necessario, che procedano con somma cautela e si mostrino irreprensibili nel costume.

Prima ragione del Collins.

La quale prova, che i liberi pensatori sono Ipocriti.

Grandissima obbligazione abbiamo quì al Collins di averci voluto palesare il principio e la natura di quella virtù e probità tanto vantata in alcuni de' liberi pensatori ed increduli. Sono guardati da' Preti con occhio bieco: non bisogna dar loro motivo di parlare: vivono pertanto irreprensibilmente. Vero è, che sono gl' Ipocriti nello stesso caso costretti anch' essi per la professione che fanno d' ingannare altrui, di procedere con tanta cautela, che riesca la lor condotta irreprensibile. Aspettino questi un poco: forse verrà anche per loro un Collins, che dimostrerà, siccome per questo carattere sono essi gli uomini più probi, che esser vi possano al mondo.

Seconda ragione del Collins. Condizioni da lui richieste per la professione di libero pensatore.

L'altra ragion del Collins si è, che tra tutte le occupazioni niuna vi ha, che ricerchi più di applicazione e di diligenza, che quella di pensare, la quale vuole di più un animo scevro di tutti gli abiti e di tutte le passioni viziose.

Quanto siano rare coteste condizioni tra' liberi pensatori. Conseguenze, ch' indi vengono contro loro.

Egregiamente, ma io su questa ragione fo un riflesso e domando, se tra quelli, che fanno professione di pensar liberamente, molti se ne vedano, i quali vi apportino quella continua diligenza ed applicazione richiesta dal Collins, e quell'animo disappassionato e purgato di vizj. Certamente chiunque vorrà rispondere sulla sperimentale osservazione, dirà senza dubbio, che la maggior parte si vede anzi vivere in tale divagamento, che non pare del tutto comparibile collo spirito dell applicazione e della diligenza: neppure

sembrano infinitamente occupati di quelle purgazioni filosofiche dell'animo, delle quali hanno prescritto il metodo e Pitagora e Platone e gli altri Savj amatori del vero. Ma se ciò è, se mancano essi nelle regole del pensare liberamente, proposte dal Collins, e proposte come di necessità assoluta per pensare; che conto dobbiamo noi fare del giudizio della maggior parte de' liberi pensatori? Ed eglino, se pure prestano fede al loro Patriarca e son capaci di riflessioni, come mai possono rallegrarsi della professione, che fanno della libertà di pensare, quasi che facendola senza le dovute disposizioni, bastasse la sola voglia ed affettazione per liberarli dagli errori e da' pregiudizj.

Terza ragione del Collins.

La terza ragione del Collins è questa, che solo col pensare *assai* possono gli uomini giugnere a tal segno, che conoscano *a fondo*, cosa è la vita umana, e si persuadano la miseria essere una conseguenza del vizio, e 'l piacere e la vita felice essere i frutti della virtù. Mostra, come Cicerone, il quale vien da lui riposto tra' liberi pensatori, erasi pienamente convinto di questa verità, adducendo questo passo di lui: *Quis igitur vivit, ut vult, nisi qui gaudet officio; cui vivendi via considerata, atque provisa est; qui legibus non propter metum paret, sed eas sequitur, atque colit, quia id maxime salutare esse judicat?* Soggiugne, che la esperienza dimostra invincibilmente con mille quotidiani esempli, che lo sregolamento degli uomini procede dall'errare, che fanno nel giudizio, che portano di ciò, in che ha da consistere la loro felicità; che la fanno consistere in soddisfare le loro inclinazioni; e che, mentre sono in questo errore, la credenza di una felicità, o di una miseria futura poco vale ad eccitargli alla virtù: che però vi ha una specie di necessità, che questi vivano nello sregolamento, se impediti non sono o per naturale impotenza, o per la bontà dell'indole.

Questa ragione prova il contrario di ciò, che intende il Collins. Impossibilità di vivere virtuosamente per un libero pensatore.

Fermiamoci alquanto su questa ragione, per cui pretende provare il Collins, che non si può vivere virtuosamente, se non si pensa liberamente; e dalla quale parmi, che anzi debbasi concludere, se si pensa liberamente, non potersi dal più degli uomini vivere virtuosamente. In fatti, se ascoltiamo il Collins, un uomo, finchè non sia persuaso appieno, che il piacere e la felicità sono i frutti della virtù, non può vivere virtuosamente; anzi egli è in una specie di necessità di vivere sregolato. Ma questa persuasione,

secondo Collins, dipende dalla conoscenza di ciò, in che consiste la felicità dell' uomo; e questa cognizione dipende ancora dal conoscere *a fondo*, cosa sia la vita umana. Ecco quale si è il progresso delle cognizioni richiesto dal Collins, che dee in ciascun uomo precedere, innanzi che possa intraprendere un corso lodevole di vita e sottrarsi alla necessità di vivere sregolatamente. Ma se, come vuole il medesimo, non può l'uomo procacciarsi d'altronde coteste cognizioni, che dal suo libero pensare, conviene al certo, ch'Egli pensi pure *assai*. Conviene, che ad imitazione di Cicerone e di tutti gli antichi filosofi intraprenda il lungo e penoso esame di tante sottilissime quistioni disputate tra le diverse Sette intorno al fine de'beni e de'mali; che vale a dire, intorno a ciò, in che consiste la felicità dell'uomo, e che ha da determinare la natura e l'estensione de' suoi obblighi sì verso di se e sì verso degli altri. Così dunque, prima che acquietar si possa in quella sentenza di Cicerone riferita sopra, converrà, che, come egli, tratti seco stesso le infinite cose da lui disputate nelle Accademiche, nelle Tusculane, ne'libri *de finibus*, in quelli della natura degli Dei, della divinazione, del fato, delle leggi ec.: che tutti questi libri sono dirizzati ad esaminare, cosa sia la vita dell' uomo, ed in che debba riporsi la felicità di esso: e frutto e risultato delle cognizioni acquistate in tante e sì sottili meditazioni si è quella sentenza di lui, della quale conviene, che sia intimamente convinto e persuaso ogni uomo, perchè possa vivere virtuosamente. Ecco dunque già esclusi dal poter vivere virtuosamente, e costituiti nella necessità di vivere sregolatamente tutti quelli, che, quand'anche il volessero, non possono per mancanza di talento, o di tempo pensar tanto: i quali sono la maggior parte degli uomini.

Cotesta impossibilità provata per lo catalogo de'liberi pensatori tessuto dal Collins.

Ma quando avessero tutti, oltre l'ingegno e la dottrina necessaria, tutto il comodo e l'ozio richiesto per esercitare la diligenza, che si richiede dal Collins; Con tutto ciò niuna speranza rimarrebbe, che si potesse per questa via giugnere mai alla persuasione, senza la quale non si può, secondo lui, vivere virtuosamente. E di questo ne dà egli una chiarissima riprova nel catalogo, ch'egli tesse in fine del suo libro degli uomini, che più eccellenti divennero per la libertà di pensare, e perciò proposti da lui, quali perfettissimi esemplari nella professione, che se ne ha da

fare. In quel ridicolo catalogo si mettono in un fascio con Salomone e co'i Profeti Socrate e Platone ed Aristotile ed Epicuro e Cicerone ed i Catoni e Seneca ed Origene e Bacone ed Obbesio ec. Che fondo pertanto si può fare (*Ved. la nota* 27.) sulla libertà di pensare, se quelli, che più eccellenti furono in quella professione per l esercizio, che fecero di quella libertà, in tante e sì varie e sì discordanti opinioni e contrarie condotti furono nell' investigazione di ciò, che sia la vita umana, ed in che consista la felicità, e quali siano i doveri e gli uffizj dell'uomo: se l'uomo, per esempio, sia nato per la società, o al contrario: se vi abbia un diritto giusto per natura, o no: se sia il suicidio lecito: se debba l'uomo prendersi cura e pensiero delle cose pubbliche per vantaggio degli altri uomini, o se debba piuttosto rimuoversene, quanto può, sollecito solo di se stesso. Se dunque gli uomini hanno da entrare nella scuola del Collins, prima di poter esser virtuosi e buoni cittadini, vi dovranno consumare il maggior tempo della vita loro, ed indi facendo ritorno alla Repubblica, lascio, che altri dica, che bella consonanza ed armonia sarà per lo buon governo sì de' Magistrati, che de' privati in tutti gli uffizj e le condizioni quella varietà d'opinioni e di massime, che vi porteranno.

Circolo vizioso del Collins.

Di più sarei curioso assai di sapere, come il Collins con tutta la sua sottigliezza potrebbe disimpegnarsi dal circolo vizioso, in cui s'involge in questo luogo; mentre per conoscere, cosa sia il vizio, e per guardarsene, richiede il buon uso della libertà di pensare; e per lo buon uso di questa libertà richiede un animo già libero degli affetti ed abiti viziosi.

Coll'introdurre adunque il Collins la sua libertà di pensare toglie alla maggior parte degli uomini per sempre, ed agli altri per lo maggiore spazio della vita almanco ogni speranza di acquistare quella cognizione e quella persuasione, senza la quale, secondo lui, non si può vivere virtuosamente, ed è posto l'uomo in una spezie di necessità di vivere sregolatamente.

La sola Religione può rimediare a quell'impossibilità inevitabile nel sistema de' liberi pensatori.

Può la sola Religione apportare il dovuto riparo a questo inconveniente e per tutti gli uomini e per ogni tempo dell'età loro. L'uomo imbevuto di essa con quanta fede ne crede la veracità, con altrettanto di fermezza è persuaso, che la felicità non consiste nel soddisfare alle inclinazioni.

Ad un tanto grado di fermezza è difficile, che giunga una persuasione acquistata coll'uso della libertà di pensare: avrà dunque per questo solo la Religione più forza ed energia, che la libertà di pensare, per eccitare gli uomini ad esser virtuosi; poichè, secondo il Collins, la forza di questo eccitamento dipende dalla forza di quella persuasione. Inoltre avrà con ugual certezza per vera la credenza della ricompensa futura della virtù e del supplizio futuro del peccato: ed avrà perciò un senso continuo della obbligazione, in cui è di seguire la virtù e di astenersi dal vizio; ed un continuo incentivo per volerlo fare: tutte cose, che mancano al libero pensatore. Perciò Cicerone troppo miglior pensatore del Collins con più ragione lasciò scritto della Religione quello, che invano vuole questi accomodare alla sua libertà di pensare, cioè che, tolta la Religione, o sia la pietà verso gli Dei, togliesi e la fede e la società del genere umano e la giustizia (*Lib. 2. de Nat. Deor.*): *In specie autem fictae simulationis, sicut reliquae virtutes, ita pietas inesse non potest; cum qua simul, et sanctitatem et religionem tolli necesse est: quibus sublatis, perturbatio vitae sequitur, et magna confusio. Atque haud scio, an, pietate adversus Deos sublata, fides etiam, et societas humani generis, et una excellentissima virtus justitia tollatur.* Col che si confà ciò, ch' egli dice nel primo degli uffizj cap. 2. contro Epicuro; giacchè il negare ogni pregio intrinseco alla virtù, e il prenderla solo, come un mezzo atto a procacciarsi qualche piacere, o vantaggio, fu sempre un carattere di quelle Sette, che negarono la Divinità, come appare in Aristippo, Epicuro, Spinosa ed Obbesio: e per lo contrario fu pregio di tutte le filosofie, che riconobbero una intrinseca morale onestà, il riconoscere altresì un supremo Nume, siccome appare nella Platonica, Peripatetica, Stoica, Pitagorica ec. *Nam qui summum bonum instituit, ut nihil habeat cum virtute conjunctum, idque suis commodis, non honestate metitur, hic si sibi ipse consentiat, et non interdum naturae bonitate vincatur, neque amicitiam colere possit, nec justitiam, nec liberalitatem; fortis vero, dolorem summum malum judicans, aut temperans, voluptatem summum bonum statuens, esse certe nullo modo potest. Quae quamquam ita sunt in promptu, ut res dis-*

putatione non egeat, tamen sunt a nobis alio loco disputata.

La connessione essenziale della probità col bene del genere umano rende l'autorità della Religione necessaria all'uomo.

Egli appare adunque per le cose fin quì disputate, la probità essere per se stessa essenzialmente connessa colla Religione, ed insieme il bene universale del genere umano essenzialmente connesso colla probità, e da quella dipendere. Ora se il bene dell'uman genere non meno, che quello di tutte le altre spezie, dee, siccome non v'ha dubbio, essere inteso dalla natura, e fondato per conseguente sul vero delle cose; si ha da concludere, che non mai buono e legittimo può essere quell'uso della facoltà naturale del pensare, per cui la investigazione di quel vero, che dee essere l'universal regola delle azioni e l'universale principio del bene degli uomini, si renderebbe impossibile alla maggior parte di essi; e rispetto a quelli, che sarebbono in caso d'intraprenderla, pure si renderebbe questa investigazione difficile assai, e se ne ritarderebbe il frutto per la maggior parte della vita, e soggiacerebbe al pericolo di mille prevenzioni ed errori. Per lo contrario si scorge essere convenientissimo al bene del genere umano, e per conseguente al vero delle cose (giacchè l'uno dee essere essenzialmente connesso coll'altro) quell'uso della facoltà di pensare, per cui nelle cose appartenenti alla Religione ed al costume, senza voler discutere minutamente ogni punto, il che non può farsi senza uno studio infinito, nè mai senza pericolo di errare, cerca l'uomo di riconoscere i veraci caratteri di una autorità tale, che sicuramente e prudentemente lo determini nel giudizio, che debbe portarne.

Questa autorità necessaria, riguardo alla naturale costituzione del suo Essere.

Questa è la sola via praticabile a tutto il genere umano. Tale è la natura dell'uomo, che le sue azioni non sono determinate ad essere tali per alcuno istinto comune; ma ciascun uomo le determina secondo un suo proprio e particolar modo di giudicare. Perchè adunque possano le azioni degli uomini cospirare uniformemente al bene di tutto il genere, conforme all'intenzione della natura, si richiede, avuto riguardo alle sue facoltà, quali elleno si sono, che per una regola estrinseca facilmente intelligibile da tutti si supplisca a quell'istinto, che regge gli altri animali, nè può essere nell'uomo, perchè ha ragione; e si supplisca insieme al difetto della ragione, che sola non può bastare

per la imperfezione, che segue la sua necessaria limitazione.

Quindi cade l'obbiezione dell'Ateo supposta forte assai ne' pensieri filosofici (Pens. 20.). Un grandissimo numero di verità inutili, dice l'Ateo, mi veggo dimostrare ad evidenza: e l'esistenza di Dio, la realtà del bene e del male morale, l' immortalità dell'anima sono ancora per me quistioni problematiche. E che? Mi sarebbe forse dunque meno importante lo essere illuminato su di que' punti, che di essere convinto, che i tre angoli d'un triangolo sono uguali a due retti? Ma si rifletta bene: coteste verità dette inutili dall'Ateo, per questo appunto non sono fatte per tutto l'umano genere, nè gli sono necessarie. Sono elleno proprie di quegli uomini soltanto, che dotati di maggiore ingegno vi si possono applicare liberamente: ed essendochè l'umano intendimento ha per oggetto il vero, non è maraviglia, che alcuni possano scoprire ad evidenza moltissime verità in quelle cose stesse, che sono il particolare oggetto della loro applicazione, e appunto non sono necessarie a tutto il genere umano; perchè sono il frutto di uno studio, che non può essere, se non di pochi. Ma l'esistenza di Dio, la realtà del bene e del male morale, l' immortalità dell'anima, perchè necessarie a tutto il genere umano, doveano essere insegnate agli uomini per una via, che a tutti gli uomini potesse farsi comune. Potrebbe per avventura il Fisico dimostrare, perchè le pietre non possono dare un alimento atto a conservare la vita dell'uomo: Ma, trattandosi di una notizia tanto necessaria, quanto si è quella degli alimenti, ha fatto la natura, che gli uomini per conseguirla non avessero bisogno nè delle analisi della chimica, nè delle scoperte dell'anatomia. Così, rispetto alle notizie richieste per la regola del costume, non dovea l'uomo esser guidato nè per un puro istinto, perchè nelle cose del costume ha luogo la ragione; nè per via di speculazioni astratte e metafisiche, perchè queste non sono proporzionate al semplice uso della ragione, il qual può essere in tutti, ma ad un lungo ed artifizioso esercizio della ragione, che è sol di pochi.

Confermazione della stessa verità, cavata dalla obbiezione di un Ateo.

La via proporzionata e conveniente a quel semplice uso della ragione si è quella di una autorità, qual l'abbiamo descritta, o sia di una legge conforme al senso e all' inclinazione naturale, ma autorevolmente proposta; la quale non

L' autorità della Religione necessaria, rispetto alle leggi del costume, ed al fine universa-

le dell' uman genere, non meno, che l'autorità civile, rispetto al bene proprio della Repubblica.

meno si richiede per contener tutto il genere umano colle regole della probità, di quello, che si richieda l'autorità civile in una Repubblica per contenere i Cittadini e indirizzargli al bene e al fine particolare di essa. Conviene pertanto confessare, che una tal via sola praticabile a tutto il genere umano debba anche essere stata a tutto il genere umano preparata, e che per quella debbano gli uomini tutti incamminarsi; s'egli è pur vero, che sulla verità debba fondarsi la probità; che l'uomo per la sua naturale inclinazione e pel retto uso delle sue facoltà debba tendere alla probità; e che finalmente la sola probità fondata sul vero possa condur l'uomo al bene conveniente alle sue facoltà.

Conclusione.

Procureremo nella parte che segue (1), di rintracciare particolarmente la serie di que'caratteri, che nascono dal naturale sentimento e dalla natura de' fatti; e che possono rendere intelligibile a tutti, quale sia l'autorità conveniente ad un semplice e naturale uso della ragione, la quale sola può rendere comune a tutto il genere umano la notizia di quel vero, da cui dipendendo la probità, dipende anche il bene universale e conveniente a tutto il genere umano. Imperocchè ciò, che abbiamo in questa prima parte accennato di que'caratteri, sebbene basta per farla riconoscere a chiunque vorrà esaminarli senza parzialità, è stato messo innanzi, perchè col confronto si potesse meglio ravvisare, che niuna ragione hanno i liberi pensatori di rimproverare a chi professa la vera Religione, di vivere nell' inganno e nella illusione; mentre si è per lo contrario mostrato ad evidenza, che di tutte le opposizioni, ch'essi fanno alla Religione, niuna v'ha, che non abbia il suo principio in qualche prevenzione affatto contraria al retto uso, che vuole la ragione, che facciasi dall' uomo, della facoltà di pensare.

(1) L'Autore nell' Edizione Torinese aveva promesso in una Nota, posta in questo luogo, di mettere in capo del secondo Volume la seconda parte di questo *Ragionamento sulle disposizioni dello spirito nello studio, e nella ricerca della Religione*; ma gl' impedimenti sopraggiuntigli poco appresso, da noi accennati nell'Avviso al Lettore, l'obbligarono a tutt'altre occupazioni per tal modo, che non potè tampoco compire, e pubblicare questo secondo Volume, per cui avea gia fatto molto lavoro, e apparecchiata gran copia di squisiti Materiali.

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

PARTE PRIMA.

ESAME DELLE OPINIONI DEGLI ANTICHI FILOSOFI

SULL'ESISTENZA E PROVVIDENZA DI DIO;
SULLA SPIRITUALITA' ED IMMORTALITA'
DELLE ANIME UMANE.

ARGOMENTO E IDEA DELL' OPERA.

Volendo io per primo introducimento dello spirito allo studio della Religione trattare dell'esistenza e provvidenza di Dio Ottimo Massimo, in quanto la cognizione di una tale verità è di fatto il primo fondamento della Religione e della Morale; stimo pregio dell'opera il cominciare da una definizione nominale di questa voce Dio, acciocchè dalle varie significazioni, a cui è stata questa voce da molti in molte e strane guise determinata, non nasca confusione ed anfibologìa nel corso del mio ragionamento.

Definizione nominale di Dio.

Intendo adunque per nome di Dio un Ente eterno, dotato di suprema intelligenza, possanza e bontà, e da cui dipende l'ordine e 'l governo dell'universo. Questa definizione è nominale, in quanto comprende alcuni caratteri ed attributi della Divinità, per cui si può essa distinguere dall' universo, e da qualunque natura, o Ente contenuto nell' universo; e perchè tali caratteri sono costantemente in Dio riconosciuti da quelli, che professano una Religione. Chiunque pertanto venera un Ente supremo, dotato di que' caratteri, che espressi abbiamo nella nostra definizione, sebbene sia in errore circa gli altri attributi della Divinità, non dovrà perciò riputarsi Ateo e privo di Religione: ed all' incontro chiunque ritenendo il nome di Dio ne'suoi scritti, quantunque ne difenda l'esistenza, e n'esalti con espressioni magnifiche l'eccellenza e la grandezza; con tutto ciò, s'egli toglie a questo Dio alcuno degli accennati caratteri, o soltanto figuratamente glielo attribuisce, dovrà meritamente riputarsi uomo senza Religione; mentre in tale guisa nega realmente l'esistenza di Dio, o, ciò ch'è lo stesso, Iddio perversamente confonde coll'universo.

Artifizio degl' increduli per accreditare l' ateismo, lo incolparne molti celebri Filosofi.

Nè dovrà stimarsi per avventura soverchia cosa ed inutile al nostro principale intendimento l'usare qualche diligenza in una sì fatta distinzione, e 'l mostrare i caratteri, per quali possa rendersi questa e sicura ed agevole. Imperocchè, se vorremo por mente alle insidiose maniere, con cui hanno procurato molti di spargere i semi dell' incredulità, vedremo tra gli altri usato spesse volte da loro questo artifizio, cioè di mostrarsi al primo aspetto persuasi, per via di fede, delle verità proposte dalla Religione circa l'esistenza e provvidenza di Dio, e lo stato futuro delle anime

umane; ma insieme attribuire tutta la lode di questa lor persuasione alla fede, cioè ad una volontaria e cieca sommissione all'autorità della Religione; e quindi farsi a sgridare, per così dire, la ragione, a cui sono sì fatte verità del tutto incomprensibili. Giunti poi a questo punto, (e ben tosto vi giungono) promuovono colla maggior forza, che possono, tutte le difficoltà, per cui le verità di fede pajano ripugnanti affatto all'umano intendimento; e concludono col mostrare, che gli antichi filosofi più celebri, e molti tra'moderni più rinomati col voler seguire nelle loro speculazioni la scorta della ragione, da questa finalmente condotti furono all'ateismo.

Questa maniera di spargere e di accreditare l'incredulità è al certo pericolosissima. Il rispetto, che mostrano questi di aver per la Religione, toglie di loro ogni diffidenza agl'incauti, e questi sono sempre molti. Rimanendo poi questi a poco a poco persuasi di quella falsa, ma apparente ripugnanza tra la ragione e la fede, si sentono la mente ingombrata di mille dubbj, sospetti e diffidenze: la ragione ingannata diviene in esso loro un principio di contrasto contro la Religione; e finalmente, perchè l'autorità può sempre molto negli animi umani, nel folto stuolo di tanti celebri filosofi, che si danno per Atei, si appresenta loro un presidio ed un sostegno contro l'estrinseca autorità della Religione.

Artifizio degli increduli per ispargere l'Ateismo, il discolparne Scrittori meritamente sospetti.

Simile, benchè in apparenza contrario sembri, si è l'artifizio di coloro, che tentano di discolpare di ogni taccia di Ateismo e d'incredulità per via di benigne interpretazioni Autori, che certamente altro non hanno avuto in mira, che d'insinuare una sfrenata licenza di pensare; di eccitar dubbj sulle massime più incontrastabili della Religione; di confondere i riti sacri ed i profani; di mettere in ridicolo gli uni e gli altri, e rendergli in tal guisa oggetti d'indifferenza e di disprezzo. Per produrre questi perniciosi effetti bastano poche righe in un capo assai lungo, un motto spiritoso, un racconto leggiadro, una novella. E però tentano i fautori dell'incredulità di spargere sì fatti libri, di tenergli in credito col difenderne l'innocenza, ben sicuri, che, purchè si leggano, l'opinione di quella finta innocenza non impedirà, che nell'animo di molti si faccia la rea impressione, che hanno avuto in mira gli Autori. Ma di questi moderni Autori non è nostra intenzione il dire alcu-

na cosa in particolare: e speriamo, che troveranno in questo trattato la confutazione di quegli antichi errori, che hanno essi con più pompa, che forza, rinnovati.

Intendendo adunque noi per nome di Dio un Ente eterno, dotato di suprema intelligenza, possanza e bontà, distinto dall'universo, e da cui dipende l'ordine ed il governo di esso, dovremo dire in primo luogo Atei tutti quelli, che negano l'esistenza di questo Ente supremo. Tali furono Diagora e Teodoro, che francamente dissero non esservi alcun Dio. E nello stesso genere di Ateismo riporremo, benchè in un grado inferiore d'empietà, quelli, che ne hanno dubitato, quale fu Protagora. 2. Riguardando al secondo carattere posto nella definizione, dovremo parimente Atei stimare quelli, che altro Dio non riconoscono, fuorchè il mondo, o la materia, di cui è composto, o le forze a questa inerenti, che volgarmente si esprimono col nome di natura. Imperocchè nella mente di questi l'ammettere l'esistenza di Dio altro non è, che l'ammettere l'esistenza del mondo, della materia, di cui è composto, o delle forze, che a questa sono riputate essenziali, e convenirle per sua natura. Nel qual senso nè Diagora, nè Teodoro negarono giammai l'esistenza di Dio; dal che si vede, che il rigoroso Panteismo non è punto differente dall'Ateismo. Tale fu per avventura l'opinione di Senofane: tale l'errore di Davide de Divinato, che Dio disse non essere altro, che la materia prima: tale l'empio sistema di Benedetto Spinosa, che identifica Iddio col Mondo nell'assurdissima di lui sognata unità di sostanza: tale Plinio, che non dubitò affermare Iddio non essere altro, che il Mondo, quale si vede.

Tre classi d' Atei: prima classe, quelli, che negano apertamente l' esistenza di Dio.

Seconda classe: quelli, che confondono Dio colla natura.

Ma non perciò dovranno stimarsi Atei gli Stoici per avere creduto, che Dio fosse l'anima del Mondo. Imperocchè, sebbene sia questo un errore grandissimo, distinguevano per altro Iddio dal Mondo, siccome in noi si distingue l'anima dal corpo, come più diffusamente vedremo a suo luogo. Nè per la stessa ragione dovranno dirsi Atei Pitagora, Talete, Anassagora, Platone ed Aristotile e molti altri, sebbene si concedesse la maggior parte di essi non aver avuto altro concetto di Dio, che d'un'anima universale del Mondo; la quale opinione viene loro da molti moderni attribuita, sebbene con poco fondamento, come procureremo altresì di mostrarlo chiaramente.

Finalmente, riguardo al terzo carattere, cioè alla dipen-

Terza classe: quelli, che ne-

gano la Provvidenza.

denza dell'universo da Dio, dovremo senza dubbio riguardare, come Atei, Epicuro e Lucrezio, che, mostrando di ritenere i primi caratteri della Divinità, si sono contentati d'impugnare quest'ultimo, e di sottrarre il Mondo al potere, ed alla provvidenza di qualunque Ente superiore: ma non così quelli, che riconoscendo il Mondo in qualche maniera dipendente da Dio, hanno errato sia nel crederlo autore soltanto dell'ordine di esso, e non creatore della materia, di cui è composto; sia nel limitare la sua immediata provvidenza o ai Cieli, o alle specie generali.

I caratteri espressi nella definizion nominale servono a far riconoscere gli attributi, che convengono alla Divinità.

Questi medesimi caratteri, che compongono la definizione nominale dell'Ente supremo, siccome servono a distinguere gli Atei da quelli, che nol sono; così possono somministrarne efficaci argomenti per convincere gli errori intorno alla natura, ed agli attributi della Divinità, ne'quali errori caduti sono miseramente non solo il volgo ignorante e superstizioso nei tempi dell'Idolatria, ma ancora i più accreditati Filosofi, che ne riconoscevano e veneravano l'esistenza. Quanto è chiara per molti argomenti agli occhi di tutti l'esistenza d'un Dio motore e regolatore dell'universo; altrettanto difficile cosa, e di gran lunga superiore alle forze dell'umana intelligenza, si è il poter penetrare nell'abisso delle sue infinite perfezioni e formarne da se sola, e senza opera di chi l'ajuti a dirittamente riflettere, un concetto, che punto non deroghi a quella somma grandezza e maestà. Onde non è punto strano, che ciò che per inavvertenza nelle cose più ovvie al volgo accade di accoppiare molte volte idee incompatibili, lo stesso accada al Filosofo nell'investigazione delle cose più ardue e più difficili, per non aver sempre l'animo bastevolmente attento a quelle idee che servir debbono di mezzo termine per riconoscere la convenienza, o ripugnanza di quelle, che voglionsi accoppiare, o disgiungere.

Ora per questo appunto può esserne di gran giovamento una definizion nominale. Imperocchè, siccome nelle cose Geometriche dalla definizione nominale facilmente si deduce la definizione reale, che ne scuopre la possibilità e l'essenza della cosa; così nelle cose reali, se avviene, che la definizione nominale non comprenda idea alcuna, che non sia realmente contenuta in essa, potremo, siccome se ne hanno esempj, massimamente nelle cose artifiziali, coll'esaminare diligentemente le idee, che n'appresenta la defini-

zion nominale, col compararle ed investigarne le connessioni e le conseguenze, ravvisare in certa guisa, come possa essere la cosa definita, quali siano pertanto le determinazioni essenziali, ovvero gli attributi essenziali di quella; ed in conseguenza, quali proprietà le possano convenire, o no.

E così coll'esaminare il primo carattere della definizione nominale sovraccennata, cioè le condizioni d'un Ente eterno e necessario, e le idee, che con queste sono necessariamente connesse, potremo facilmente scorgere l'Ente necessario essere un Ente massimo, la cui suprema intelligenza, possanza, e bontà, non siano supreme relativamente a quelle dell'altre nature contenute nell'universo, ma supreme in se stesse ed assolutamente infinite, e senza limite alcuno.

Quindi connettendo il primo carattere col secondo, si vedrà l'Ente massimo dovere essere semplicissimo, incorporeo, indivisibile, immutabile. Dal che apparirà la di lui natura essere al tutto differente da quella dell'universo, ed essere lontanissima da quell'etere, o fuoco architettonico, che anima il mondo secondo gli Stoici; ed è Dio. Quindi altresì apparirà nè la natura, nè la possanza, nè l'operazione dell'Ente massimo potere in alcuna maniera essere soggette e dipendenti dalla materia del mondo; nè potere pertanto egli esserne l'anima in alcuna maniera.

Passando finalmente al terzo carattere, da questo, che al solo Ente massimo si conviene l'esistenza necessaria, si concluderà la contingenza del mondo, quanto all'esistenza e quanto all'ordine di esso. Onde si vedrà Iddio esser propriamente Creatore del Mondo, e tutto in questo dovere essere alla di lui Provvidenza soggetto immediatamente.

In tal guisa dalla definizione nominale di Dio dedurremo una definizione, o, se si vuole, una descrizione imperfetta bensì, ma reale, cioè che ne manifesterà la non ripugnanza e la necessità della di lui esistenza; e guidati e retti dal lume della Religione, che n'ha mostrato a meglio riflettere su sì alto soggetto, potremo in quella definizion reale scoprire gli stessi attributi, che n'insegna la fede, e mostrare, qualmente in questa verità fondamentale la ragione stessa pienamente consente alla Religione.

Divisione dell'Opera.

E per dare a questo trattato l'ordine migliore, che per noi fia possibile, comincieremo dal riferire brevemente le opinioni più celebri degli antichi intorno all'esistenza ed agli attributi della Divinità. Non è però nostra intenzione

il tesserne una istoria compita; ma 1. il dichiarare ciò, che di vero hanno essi o col lume della ragione penetrato, o con altri mezzi conosciuto, riguardo alla natura ed al culto della suprema natura: 2. Notare gli errori, che hanno frammischiato con ciò, che di vero conoscevano, e scorgere, se per noi si potrà, i principj di questi errori. Così ne riuscirà più facile il confermare le cose vere dette da essi, e con questo convincere i loro errori: 3. Dichiarare in alcuni particolari punti, quali siano stati i loro veri sentimenti, che sembranmi stranamente alterati da non pochi moderni nel riferirli; mentre ad alcuni tra questi pare di veder dappertutto lo Spinosismo: altri dappertutto vedono l'anima universale del mondo: altri il puro materialismo. Stimo perciò ben fatto il togliere a sì fatti errori ciò, che trarre potrebbono d'autorevole, e direi quasi, di splendido dalla celebrità di sì rinomati Filosofi; ed insiememente difendere l'umana ragione dall'oltraggio, che le si fa da coloro, che opinioni stravaganti e nate da poco sensate specolazioni universalmente, per così dire, attribuiscono a tutti quelli, che la ragione e la filosofia hanno coltivato più diligentemente: ed in questo sarà impiegata la prima parte della nostra Opera.

Nella seconda ci prenderemo a dimostrare l'esistenza di Dio e la di lui intera distinzione e totale indipendenza dalla materia. E per ciò fare più efficacemente, procederemo con metodo analitico, dichiarando con ordine le idee, che riceviamo dalla sensazione e dall'esperienza; le nozioni, che da queste derivano per via d' immediata riflessione; i principj di ragionamento, ch'esse ne somministrano: e da questi dati ed elementi proccureremo di dedurre la necessaria esistenza d'un Ente supremo e la necessaria connessione, che hanno coll' idea dell' Ente massimo gli attributi, che formano il concetto, che di esso ne somministra la Religione.

Nella terza parte ci impiegheremo in ribattere e confutare le ragioni più apparenti, colle quali hanno tentato i moderni increduli d'abbattere le prove convincentissime, che dell'esistenza e provvidenza di Dio soglionsi dare nelle scuole.

Finalmente dalla dichiarata Provvidenza dell' Ente supremo, tanto riguardo al fisico, quanto all'ordine morale, dedurremo i fondamenti della Religione e della morale.

Digitized by Google

DELLE OPINIONI DEGLI ANTICHI FILOSOFI

Intorno all' esistenza e provvidenza di Dio, alla spiritualità ed immortalità delle anime umane. *

LIBRO PRIMO

DELLA SETTA JONICA.

CAP. I.

Di Talete ed Anassagora.

Talete nato in Mileto città dell' Jonia, d' una chiarissima stirpe oriunda di Fenicia, uno di que' sette celebratissimi Sapienti della Grecia, ed Autore della Setta Jonica, viene comunemente riputato il primo, che tentasse d' investigare da filosofo la prima origine delle cose e le occulte cagioni de' fenomeni naturali; siccome attestano Aristotile, Cicerone, Diogene Laerzio, Plutarco ed altri. Acceso pertanto di sì nobil desiderio viaggiò in Creta ed in Egitto per conferire co' Sacerdoti e cogli Astronomi, la cui sapienza era presso i Greci massimamente in que' tempi in altissima stima e venerazione; mentre per lo secreto commercio, che si credea dal popolo, che avessero quelli cogli Dei, stimavasi loro altresì conceduta una altissima cognizione non meno degli arcani della natura, che de' misterj della Religione. Quale si fosse veramente la dottrina di que' Sacerdoti, e cosa riuscisse a Talete d'apparare da essi, ella è cosa incertissima, non avendo noi monumenti bastevoli per formarne un sicuro giudizio. Solo si può fondatamente credere, ch' una buona parte di quella sapienza riguardasse la prima origine delle cose, e consistesse non tanto in ispecolazioni filosofiche, quanto in certe istorie e tradizioni, che di mano in mano si trasmettevano per una continua e come ereditaria successione. Di questo viaggio in Creta ed in Egitto intrapreso, affine di approfittarsi delle dottrine de' Sacerdoti e degli Astronomi, ne dà contezza l' istesso Talete in una

* Ved. in fine num. 28.

sua lettera a Ferecide riportata da Laerzio, la quale, sebbene si ha per sospetta da Vezio e da altri Critici, non tralascia d'essere un pregevole monumento di ciò, che anticamente si credea, o si sapea dell'istoria di Talete e delle cose a quella appartenenti: e lo stesso giudizio dee formarsi delle sentenze a lui attribuite e riferite da Laerzio, dallo Stobeo e da altri antichi Scrittori.

§. I.

Della mente aggiunta da Talete alla materia nella formazione dell'Universo.

Ora venendo al di lui sentimento intorno all'origine del mondo ed all'esistenza e natura di Dio, due cose strettamente connesse nell'antica filosofia, ella è opinione comunemente ricevuta, ch'egli due stabilisse i principj, l'uno materiale e passivo, che dicea esser l'acqua; l'altro attivo, ed efficiente, e questo era Dio, cioè la mente, che il tutto avea formato dall'acqua. Così riporta l'opinione di Talete Cicerone lib. 1. de nat. Deor. Cap. 10. *Thales Milesius, qui primus de his rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.* Così Plutarco de Plac. Philosoph. lib. 1. cap. 2. *Thales Milesius rerum principium esse dixit aquam.* E cap. 7. *Thales Deum mundi mentem esse dixit.* E più espressamente Stobeo: *mentem mundi esse Deum . . . . Divinamque vim elementare humidum pervadere, ipsumque movere.*

Difficoltà di Bayle contro il sentimento più comune.

Con tutto ciò non pochi Critici, e tra gli altri Pietro Bayle, in niun modo acconsentir vogliono, che Talete abbia ammesso nella formazione dell'universo l'efficacia d'una intelligenza motrice. A così credere si muovono dalle testimonianze di Cicerone e di Plutarco medesimo e d'altri gravi Scrittori, i quali ad Anassagora attribuiscono il pregio d'avere il primo riconosciuto la necessità d'una intelligenza motrice e regolatrice, d'una mente architetta dell'universo. E così vogliono, che la fisica tratti abbia i suoi natali da Talete in seno all'Ateismo, e coll'Ateismo pure cre-

sciuta sia ed allevata fin ad Anassagora nelle scuole d'Anassimandro e d'Anassimene, che succedettero a Talete. Neppure Anassagora purgano intieramente dalla colpa dell'Ateismo; perchè, sebbene, come essi dicono, abbia fatto Iddio Autor del mondo, ha però creduto Iddio necessitato per natura a produrre il mondo, e strettamente altresì con esso congiunto per natura.

In fatti Cicerone in quel primo Dialogo della natura degli Dei, ove fa, che dall' interlocutore Epicureo Vellejo vengano riferite le opinioni, ch'ebbero di essi gli antichi filosofi poco dopo quella di Talete, così esprime l' opinione di Anassagora: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus rerum omnium descriptionem, et modum mentis infinitae vi, ac ratione confici, ac designari voluit.* Certamente Cicerone sarebbesi troppo apertamente contraddetto, se, avendo poche righe innanzi scritto, che, secondo Talete, Iddio era la mente, che il tutto formato avea dall'acqua, non avesse poi dubitato di asserire con tanta franchezza, che fu Anassagora il primo, che all'efficacia ed alla ragione, o sapienza d'una mente infinita attribuì la composizione e l'ordine dell'universo. Vuole pertanto Bayle, che il primo passo di Cicerone, la cui lezione per altra parte si vede manifestamente tronca e scorretta, non dee punto farne dubitar della verità del secondo, a cui sono conformi moltissime testimonianze d'altri gravissimi Scrittori. Dal che conclude non potersi liberare dalla nota dell'Ateismo la Filosofia di Talete, o ciò ch'è lo stesso, la prima comparsa, che facesse la filosofia nel mondo.

A quelli poi, che, perorando la causa di Talete, portano in campo le bellissime sentenze, che meritamente gli acquistarono il titolo di Sapiente, tra le quali alcune ve n'ha piene di religioso sentimento verso la Divinità, risponde leggiadramente Bayle, che, oltre l'essere assai incerto, se quelle sentenze siano di Talete, o no, non si hanno da cercare ne' discorsi di conversazione del Sapiente Talete i sentimenti filosofici di Talete il fisico, che in qualità di sapiente potea dire in pubblico molte cose, ch'egli poi non dicea nella scuola; che, spiegando in questa da fisico la generazione del mondo, parlava dell'acqua e non di Dio; ma che, quando mirava al suo carattere di sapiente, i cui sentenziosi ragionamenti servir doveano all'emendazione del costume, e si spargeano nel volgo, allora credea doversi confor-

mare a' sentimenti Teologici (1). Quanto sia insidioso questo discorso di Bayle, ognuno sel vede assai chiaramente: ma quanto fallaci sieno il più delle volte gli artifiziosi riflessi di quell'ingegnoso bensì, ma ingannevolissimo scrittore, spero, che ne riuscirà facile il mostrarlo in questo particolare col far vedere, che non fu giammai Talete così privo di senso, ch' Egli credesse, che dall' acqua sola sorgere potesse la vasta ordinatissima mole dell'universo senza l'opera d' una mente, o sia intelligenza motrice; che non segue però da questo in alcuna maniera, che siasi contraddetto Cicerone; ma che, esaminando i di lui passi interi e quelli degli altri Scrittori, che d'Anassagora parlano nel medesimo modo, altro non si può sensatamente inferire, se non che intorno alla natura di quella mente, ch' ambedue ammisero, vi ha qualche differenza ne' loro sensi; dalla quale differenza apparirà, che Anassagora ebbe di quella mente una idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione di quella, che n' avesse per avventura conceputo Talete. Ma per ciò fare bisogna ripetere le cose da più alto.

§. II.

Che le antichissime tradizioni de' Teologi hanno servito di base alle prime specolazioni de' Fisici.

La filosofia cominciò dall' investigazione del principio materiale delle cose.

Aristotile nel primo libro della metafisica cap. 3. sembra veramente insinuare, anzi dichiarare apertamente, che i più antichi e primi filosofi non altri principj riconobbero, fuorchè quelli, che sono contenuti nella classe delle cagioni materiali: Τῶν δή πρώτων φιλοσοφησάντων, οἱ πλείους τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνον ὡήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Talete, con-

(1) Quando si concedesse al Bayle la sua artifiziosa interpretazione, parmi, che maggior vantaggio sarebbe per averne la causa della Religione. Imperocchè, se Talete credeasi obbligato per politica di tenere al Popolo ragionamenti tanto sublimi circa la natura e la provvidenza di Dio, ne segue al certo, che di queste verità, che sono il fondamento della Religione, dovea essere il Popolo a' tempi di Talete altamente persuaso. Il che conferma e l'antichità della Religione e la naturale disposizione degli animi umani a ricevere le giuste nozioni, che le servono di base.

tinua Aristotile, l'Autore e il Principe di questa filosofia disse l'acqua essere cotesto principio materiale; per la qual cosa affermava altresì la terra essere sopra l'acqua. Questo solo attribuisce di certo Aristotile a Talete; il che è da notarsi (1): quindi va proponendo le ragioni, che verisimilmente poterono indurre Talete a così pensare; giacchè a'tempi d'Aristotile s'erano smarriti i libri di Talete, se pure alcuno ne avea scritto. Indi soggiugne, che alcuni erano di parere, che gli antichissimi παμπαλαίους, e già, da quella età rimoti assai, ed i primi Teologizzanti l'istessa opinione tennero della natura, o sia generazione delle cose περὶ φύσεως; avendo essi fatto l'Oceano e Tetide Padri della generazione, e detto il giuramento degli Dei farsi per l'acqua, cioè per quell'acqua, che da essi Poeti è chiamata Stige; giacchè il giuramento si fa per ciò, che v'ha di più onorabile; nè vi ha cosa di più onorabile, che ciò, che è d'origine più antico, e l'altre cose tutte precede. La stessa opinione attribuisce pure Aristotile ad un certo Ippone; ma questo dice non doversi cogli altri filosofi annoverare per lo suo basso intendere. Il motivo, che ebbe Aristotile di fare così poco onore a cotesto Ippone, ne darà in appresso qualche lume per meglio dichiarare i sensi di Talete.

Ora, quali sieno que' vetustissimi Teologi, che precedettero Talete nella sua sentenza dell'origine delle cose, vi

(1) Sono da notarsi diligentemente le circostanze, colle quali vien descritta la formazione del mondo e la prima origine delle cose nelle differenti cosmogonie. Imperocchè in tutte s'incontrano allusioni manifeste a' fatti narrati nel Sacro Testo. Questo non prova in vero, che i Caldei, gli Egizj e gli altri antichissimi abbiano spogliato i libri di Mosè; ma prova, che le tradizioni loro derivano in parte dallo stesso fonte, e ch'ebbero notizia di que' fatti, che furono in seguito raccolti e scritti da Mosè. Quindi, paragonando i libri di Mosè colle tradizioni di cotesti popoli, si scorge nelle differenze l'alterazione succeduta in queste; e nella conformità si appresenta l'autorevole argomento della deposizione di tutto il genere umano in attestare l'originaria verità de'fatti scritti da Mosè e accennati dagli altri popoli. Che se Mosè avesse data una compiuta istoria de'fatti accaduti prima e poco dopo il diluvio universale, si vedrebbe senza dubbio non men chiara l'origine di tante favole, circa le quali siamo del tutto all'oscuro, di quello, che appaja l'origine di tante altre, in cui è evidente l'illusione a'fatti della Scrittura, e che si possono vedere raccolti nella storia di Natale Alessandro.

ha di ciò qualche disparità d'opinione fra gl'interpreti. Alessandro crede, che Aristotile abbia voluto accennare Omero ed Esiodo: S. Tommaso ed i Conimbricensi, Orfeo, Museo, Lino, i quali furono al certo antichissimi, e per eccellenza chiamati Teologi per aver ne' loro Poemi trattato espressamente delle cose Divine. Si può credere, che Aristotile abbia compreso egualmente gli uni e gli altri. Imperocchè l'attribuire a que' Teologi lo aver fatto l'Oceano e Tetide Padri della generazione, ciò manifestamente si riferisce ad Omero, che nell'elegantissimo Episodio del canto 14. dell'Iliade mette quelle medesime parole in bocca di Giunone v. 201. e 301. Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν. Onde Plutarco lib. 1. de Plac. Philos. cap. 3. avendo riferita la sentenza di Talete nella stessa maniera, che Aristotile, conchiude, che Omero altresì suppone la generazione dell'acqua; e cita il verso 246. *Oceanus, qui omnibus origo est*; La qual sentenza è appunto la medesima, che Aristotile atttibuisce a que'vetusti Teologi. Ma dall'altra parte Omero ed Esiodo non furono inventori delle dottrine Divine, onde ornarono i loro Poemi; e queste dottrine le presero senza dubbio da' Poeti più antichi Orfeo, Museo, Lino. Da Diogene Laerzio nel suo proemio abbiamo, che Museo era stimato il primo, che avesse fatto una teogonìa ed una sfera, e dette le cose tutte da un principio generarsi ed in quello risolversi finalmente; e che Lino, che tanto arrecò di lustro a Tebe, quanto n'ebbe Atene da Museo, fatto aveva una cosmogonìa, e descritto il corso del Sole, e della Luna, e la generazione degli animali e de' frutti. Questo principio diede Lino al suo Poema: *Tempo vi fu, ch'il tutto insieme nacque*: e fu, dice Laerzio, seguitato di poi da Anassagora, il quale disse, che tutte le cose furono nello stesso tempo prodotte, e di poi ordinate dalla mente, che loro sopravvenne.

Furono pertanto le dottrine di questi antichi Teologi i primi semi e fondamenti della filosofia, in quanto dissero l'Oceano e Teti, o sia l'acqua e la terra, aver dato l'origine a tutte le cose. Ma ciò essi dissero sulla fede d'antiche istorie e tradizioni; nè s'impegnarono giammai a voler filosoficamente dichiarare la maniera, onde nacquero le cose, o poterono esser prodotte da que' principj, che loro assegnavano. E però vengono questi chiamati da Aristotile non già filosofi, o fisici, ma col nome proprio di Teologi, per-

chè trattarono della formazione del Mondo, e di questa trattarono non sistematicamente per via di apecolazioni, ma aulla fede e sulla testimonianza de'figliuoli degli Dei e de'Divini Oracoli (1).

Talete fu pertanto il primo (*Plutar. lib.* 1. *cap.* 3.), che desse incominciamento alla filosofia, in quanto egli supponendo vero ciò, che da Teologi era sempre stato costantissimamente affermato, l'acqua, o sia il caos, essere il principio di tutte le cose, cominciò sottilmente ad investigare, qualmente dall' elemento acquoso sorgere potesse quella varietà di sostanze, onde è composto il mondo. In questa guisa formò, (ciò che non era ancora stato intrapreso) un siatema di fisica, in cui spiegava per via d'osservazioni e di ragioni fisiche, come naturalmente potessero le cose tutte avere dall'umido elementare ed origine ed accrescimento; e come poi nello sciogliersi, in quello si risolvessero. Le ragioni ed osservazioni, sulle quali era verisimilmente appoggiato il sistema di Talete, si leggono in Aristotile, in Plutarco ed in altri Autori, e sono notissime.

In qual senso fu Talete il primo fisico.

Nel formare adunque Talete il suo aistema fisico, non abbandonò, nè rigettò il sistema Teologico antichissimo; anzi quello prese per base del suo filosofare, non avendo fatto altro, che dichiarare con ragioni fisiche ciò, che da Teologi veniva aemplicemente affermato. Ritenne di più espreasamente molte dottrine di quell'antica tradizionale Teologia,

Che nel formare il suo sistema fisico Talete non abbandonò il sistema teologico.

(1) CheTalete dalle antiche dottrine e tradizioni prendesse l'acqua, o'l caos per principio materiale delle cose, si conferma da questo,che Ferecide suo contemporaneo ammise lo stesso principio materiale, siccome tutti gli antichi attestano. Ora si sa per testimonianza di Svida, di Eustazio e di altri, che a Ferecide toccò in sorte di avere certi libri arcani de' Fenicj, e che non ebbe altro ammaestramento. Che questi libri de'Fenicj altri non siano, che i libri di Mosè, viene egregiamente provato in una dissertazione sopra Ferecide del Sig. Heinius, inserita nelle memorie dell' Accademia di Berlino Anno 1747. Ma Ferecide riconobbe pure anche esso una mente formatrice dell'universo. Il che s'intende da quella bella sentenza, che di esso ne ha conservato Aristotile lib. 12. metaf. 64. : τὸ γενναῖον πρῶτον ἀρχὴν νοῆσαι : cioè, che ottimo debbe essere il primo principio creatore. Si può aggiugnere, che, come avverte Stanlejo, Ferecide emulatore della gloria di Talete a lui fu contrario nelle altre sentenze: dal che si potrebbe inferire, che si accordavano ne' punti stabiliti dalla tradizione, e discordavano nelle opinioni suggerite loro dal proprio ingeguo e dalla maniera di pensare.

e degli errori, onde erano infette. Così al riferire di Laerzio col dire, che fece Talete l' acqua il principio di tutte le cose, disse altresì essere animato il Mondo e pieno di Demonj, o, come spiega Plutarco lib. 1. cap. 8., di Genj ed Eroi, per Genj intendendo sostanze animate, ἐσίας ψυχικάς; e per Eroi l'anime separate da'corpi; ed i buoni Eroi esser l'anime buone; i cattivi le cattive (1): così la notte aver preceduto il giorno, cosa d'antichissima tradizione presso i Fenicj ed altri popoli: così la terra starsi ferma, perchè posa sull'acqua. *Hanc enim sententiam*, dice Aristotile lib. 2. de Coelo cap. 13., *vetustissimam accepimus, quam Thaletem Milesium dixisse ferunt: terram ideo quiescere, perinde atque lignum natat*. Dal credere il Mondo animato prese occasione di credere altresì animata la calamita, e di render così ragione della forza di lei attraente.

Il silenzio pertanto degli Autori, che nel riferire il sentimento di Talete niuna menzione fanno della mente, ch'egli aggiunse all'acqua per formare il Mondo, non vale ad abbattere le positive testimonianze di Cicerone, di Plutarco, di Stobeo, che affermano espressamente Iddio, secondo Talete, esser la mente del Mondo, la quale il formò dall'acqua (2). Imperocchè si può dirittamente giudicare, che quegli Autori parlarono unicamente di ciò, che nel sistema di Talete era proprio di lui, e non di ciò, in cui Talete nien-

(1) *Tenebras luce antiquiores esse, non in theogonicis tantum receptissimum est, sed Aegyptios quoque tradidisse, Plutarchus auctor est, referens murem Araneum divinos reperisse honores apud Aegytios propter caecitatem, quod tenebras luce antiquiores arbitrarentur* (Brukerus tom. 1. pag. 415.). Non è difficile l'accorgersi, che la sorgente di questa tradizione, siccome della maggior parte dell'altre, che servono di fondamento a tutte le antiche teogonie e cosmogonie, non può essere altra, che la verità di certi fatti, li quali da'primi uomini, che ne furono consapevoli, si propagarono col genere umano, e che nell' alterarsi in varie forme ritennero pur sempre tanto di conformità, quanto basta per additare una comune origine. Da quel medesimo passo si potrebbe altresì conchiudere, che il culto, che gli Egizj rendevano alle bestie, era un culto simbolico, e non diretto a quelle, come a tante divinità. (*Vedi in fine la nota* 29.)

(2) *Thales rerum initium aquam dixit; Deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formaverit; et altior, et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a Deo tradita*. Minutius Felix in Dialog.

te apportava di nuovo, e consentiva nelle antiche volgatissime dottrine, per cui la Divinità era celebrata, come artefice e reggitrice dell'Universo e delle cose umane. E di fatto pare, che Aristotile non altro abbia voluto significare, dicendo, che gli antichi filosofi, alla testa de' quali ripone Talete, non altro principio riconobbero delle cose, che il materiale; poichè ivi Aristotile distingue Talete da' Teologi anche nella supposizione, che da essi avesse preso il suo principio dell'acqua: e ciò, perché Talete si prese a spiegare fisicamente la generazione delle cose da questo principio. E proseguendo Aristotile il suo ragionamento, mostra, come i fisici, che vennero in appresso, non s'acquetarono alle ragioni di Talete; e che avvenne ciò, che suole avvenire nel fare sistemi, ch'ognuno fece il suo; e chi trovò più acconcio di fare dell'aria la materia universale, come Anassimene e Diogene; chi il fuoco, come Ippaso da Metaponto ed Eraclito d'Efeso; chi i quattro volgari elementi, come Empedocle; e chi infiniti principj, come Anassagora superiore ad Empedocle nell'età, come dice Aristotile, ma inferiore nell'opere. Dal che si vede, che Aristotile in quel luogo si prese massimamente a dichiarare i varj sistemi sulla cagion materiale, che sola faceva allora l'oggetto della fisica; perchè, riguardo alla mente reggitrice, stavano que'primi fisici all'antiche dottrine; e credevano, che per ispiegare la natura bastasse mostrare fisicamente, come da una stessa materia potesse sorgere tutta la diversità delle forme e delle sostanze, e perciò dichiarare, quale dovesse essere la natura di essa sostanza. Pure nel procedere innanzi s'accorsero, che era difficile il giugnere ad una spiegazione fisica plausibile col fermarsi anche fisicamente nel principio materiale, come avverte indi Aristotile: E però veggiamo, che, oltre l'avere abbandonato Anassagora l'idea d'una sola materia comune a tutte le sostanze, che non gli pareva bastevole a poter colle sue varie alterazioni formare una tanta diversità di cose, e l'aver però cercato nell'infinità de'suoi elementi l'inesausta miniera delle forme, si rivolse ad investigare con più studio, che non era stato ancora fatto, il principio delle mutazioni; nè trovando questo principio nell'infinità de'suoi elementi, vide, che per innalzare un sistema di fisica era d'uopo l'aggiugnere alla cagione materiale l'efficacia d'una intelligenza motrice; e di questa nelle sue spie-

Progresso della filosofia dopo Talete.

gazioni fisiche fece aperta menzione. Tutto questo è discorso d'Aristotile.

Differenza tra il sistema di Talete e quello di Anassagora quanto alla necessità di una mente formatrice.

Veggiamo dunque esservi già tra Talete ed Anassagora questo insigne divario, che Talete, siccome quegli, che diede il primo incominciamento alla fisica, si fermò unicamente nell' indagare, qualmente una stessa materia potesse colle sue varie alterazioni produrre una sì fatta varietà di cose; il che in que'tempi doveva apparir sommamente mirabile; e nello spiegare quindi le cagioni immediate e sensibili degli effetti più apparenti, dicendo, per esempio, l'ecclisse del Sole farsi, quando passa la Luna, che è di natura terrestre, tra esso e la terra; i venti etesj essere cagioni dell' inondazioni del Nilo; farsi il tremuoto per l'agitazione dell'acqua, su cui galeggia la terra ec. Laddove Anassagora (*Plutar. de Plac. lib.* 3. *cap.* 15.), avendo trovato la fisica alquanto provetta, ed osservando nella varietà de'sistemi già comparsi, quanto ella si fosse ancora mancante, giudicò non potere la fisica procedere con passo franco alla spiegazione de'fenomeni, se di quando in quando non ricorrea all'azione della mente formatrice dell' Universo, indagando altresì il fine, che s'era proposto quella mente nell'ordinare i movimenti particolari, e così aggiungendo alla considerazione della cagion materiale quella della cagione efficiente e finale.

Questo vien marsvigliosamente confermato dalla maniera, in cui nel capo 7. del primo libro della metsfisica si prende Aristotile a confutare le opinioni degli antichi filosofi. Dice apertamente, che s'ingannano pure assai tutti quelli, che l'universo fanno di una sola sostanza, e d'una sola natura, e quella corporea e dotata di grandezza stabiliscono come materia. Imperocchè in tal guisa bensì assegnano gli elementi de'corpi, ma non già delle cose incorporee, le quali pur sono in natura: e che, avendo intrapreso a spiegare le cagioni della generazione e corruzione, tolgono di mezzo la cagione del moto: e finalmente, che lasciano indietro la forma, per cui le cose sono ciò, che sono. Nel che si vede, che gli antichissimi, tra'quali era Talete, si erano fermati unicamente nella investigazione del principio materiale, nè ad altro indirizzate aveano le loro specolazioni filosofiche. Ma poi da questo rimprovero assolve Anassagora, siccome quello, che nella mescolanza e separazione degli elementi tentò almeno di scoprire il principio formale

delle cose, e tant'oltre si stese nella ricerca del principio movente. Ed è ben da osservare il detto di Aristotile, che quelli tolgono di mezzo la cagion del moto, i quali contenti sono del solo principio materiale: segno evidente, che Aristotile non credea, che nella materia, o sia nella natura corporea, com'egli si spiega, potesse ritrovarsi il principio del moto.

§. III.

Anassagora introdusse nel suo sistema le cagioni finali conforme all' idea di una provvidenza saggia e buona.

Perranto Anassagora non contento di supporre in generale, che la materia ricevesse il movimento dalla mente, onde era animata, il che da Plutarco, da Cicerone, da Diogene, da Laerzio viene attribuito a Talete, fu egli il primo, che l'efficacia di questa mente impiegasse da fisico nella spiegazione de' particolari movimenti, concludendo dal fine, quale si dovesse essere l'operazione d'una mente savia ed operante con ordine, e per lo bene; e qual effetto dovesse risultarne. Questa considerazione della cagion finale delle cose, cavata dall' idea d'una mente infinitamente saggia e tutto operante per lo meglio, chiaramente introdotta da Anassagora nella fisica, non so, se sia stata bastevolmente avvertita da altri; eppure Aristotile ne fa chiarissima testimonianza nel fine del terzo capo sopra citato, che fin ora per così dire abbiamo comentato. Avendo adunque Aristotile dichiarato, come i primi filosofi dall' insufficienza della cagion materiale si mossero a cercare il principio efficiente, e chi questo ripose nel caldo e nel freddo, e chi nel fuoco, e chi vinto dalla difficoltà, disperando di trovarlo, bandì ogni movimento ed ogni mutazione dell'universo; finalmente conclude, che, veggendo essi nè dal fuoco, nè da altri tali principj potersi cavare neppure una verisimile ragione, perchè le cose così belle ed in così bell'ordine, parte stiano, e parte si facciano, costretti furono dalla verità a rivolgersi ad un'altra cagione, cioè ad una mente, che nella natura sia cagione del mondo e di tutto l'ordine d'esso, νῦν . . . τὸ αἴτιον καὶ τῷ κόσμῳ, καὶ τῆς τάξεως

πάσης ; e che questi punti toccò Anassagora apertamente ; sebbene, prima di lui si creda ciò essere stato detto da Ermotimo Elazomenio. *Quegli adunque*, sono le ultime parole d'Aristotile, *che così pensarono*, posero in una per principio delle cose sì la cagione del bene ed ordinatamente essere, come quella, onde il movimento avviene alle cose, cioè la cagion finale e l'efficiente, secondo la divisione delle cagioni recata da Aristotile dal principio del capo.

Questa considerazione della cagion finale, combinata coll'efficienza della mente introdotta da Ermotimo, e da altri, e più apertamente da Anassagora nelle spiegazioni fisiche de' Fenomeni naturali, viene maravigliosamente confermata dall'eccezioni medesime, che danno ad Anassagora su questo punto Platone e lo stesso Aristotile. Rimprovera questi nel capo seguente ad Anassagora non meno, che agli antichi, che 'l precedettero, di non aver fatto di quelle cagioni l'uso, che si conveniva ; e dice, che Anassagora impiegava la mente per la fabbrica dell' universo, come ne' Teatri adoperavasi la macchina per lo scioglimento, o catastrofe del dramma ; e che sol quando non sapea la cagione, per cui l'effetto dovea seguire di necessità, soltanto allora la chiamava in ajuto. E' famoso il passo di Platone nel Fedone, ove Socrate narra, che, avendo sentito a leggere in un libro, che diceasi d'Anassagora, che la mente avea fabbricato ed ordinato l'universo, si era sentito preso d'un maraviglioso diletto, sperando di vedere spiegato da Anassagora, qualmente tutte le cose fossero disposte, e tutte avvenissero, come era il meglio, che fossero ed avvenissero ; e perciò s'era lusingato, che, volendo sapere, se la terra era rotonda, o se era nel mezzo, o no, Anassagora questi dubbj dichiarato gli avrebbe, mostrandogli ciò che era meglio, che la terra fosse, o no, rotonda ; nel mezzo, o fuor del mezzo. Ma che nel leggere il libro si era trovato ingannato, mentre tutto ciò s' ingegnava di spiegare per mezzo delle cagioni prossime ed efficienti nella stessa maniera, che se, dicendo uno, che Socrate fa tutto per lo meglio, e volendo poi spiegare, perchè Socrate segga, non già dichiarasse, perchè fosse il meglio a Socrate il sedere ; ma ne cercasse nella disposizione delle ossa e de' nervi la cagione meccanica. Dalle quali cose tutte si comprende manifestamente, che Anassagora pose per fondamento del suo filosofare, che il Mondo, e 'l bell'ordine

d'esso è l'effetto della potenza e della ragione d'una mente infinita, operante con certo fine ed operante per lo meglio, come si ha da'passi sopra citati di Aristotile e di Cicerone; che poi si sforzava d'assegnare le ragioni fisiche ed immediate de'particolari fenomeni; che finalmente, ove queste gli mancavano, ricorreva alle cagioni finali, le quali cercava nella ragione, o sia nella sapienza della mente infinita.

In vano pertanto Bayle pretende spargere qualche ombra di sospetto su i sentimenti d'Anassagora con quel passo di Aristotile (*Lib.* 1. *Metaf. cap.* 4.) accennato sopra e con quel di Plutarco (*lib.* 1. *cap. ult.*), che Anassagora dicea altre cose farsi per necessità, altre per fato, altre per libertà, altre per caso. E per vederne il vero basterà, che si dichiari con qualche esempio il metodo di filosofare di Anassagora; e l'esempio il prenderemo da Plutarco stesso. Dice egli pertanto (lib. 2. de plac. cap. 8.) che, secondo Diogene ed Anassagora, dopo che fu formato il Mondo e gli animali dalla terra estratti, si trovò ἐκ τοῦ αὐτομάτου, come da se ed a caso inclinato il Mondo dalla parte Australe; e che forse ciò fu per effetto della Provvidenza, acciocchè alcune parti del Mondo si rendessero inabitabili, altre abitabili, secondo il freddo, l'ardore e la temperie di esse. Se sarà richiesto un Filosofo Cristiano di ragionar, per esempio, del corso e della derivazione de'fiumi; dopo che avrà dimostrato, che tutto l'ordine dell'Universo dipende dalla disposizione della mente Divina (il che viene dallo stesso Anassagora premesso, come primo principio) non dubiterà, venendo al particolare, di attribuire alla necessità, cioè alla naturale inclinazione dell'acqua quel corso, per cui, sgorgando da'monti, scende al piano: di riferire poi al naturale ordine e collegamento delle cagioni seconde que'vapori, quelle pioggie e quelle nevi, che a tempo e luogo alimentano le sorgenti de'fiumi: e finalmente al caso, o sia a qualche accidentale disposizione del terreno, di cui non si scorge la ragione o nella natura stessa di quel particolar terreno, o nelle leggi generali della natura universale, la particolare direzione de'fiumi, qual verso una parte e quale verso un'altra; e, volendo questo caso più particolarmente definire, dirà essere un effetto della provvidenza, la quale ha talmente disposte le cose, perchè le acque da tutte le parti si portassero ad innaffiare la terra. Ora dimostreremo in appresso, che gli antichi per nome di necessità in-

tesero gli effetti determinati dalla particolare natura de'corpi; e per nome di fato l'ordine e il collegamento delle cagioni: che però non si ha da concludere, che tutti quelli, che hanno adoperate queste voci di necessità e di fato, le abbiano adoperate in un senso ripugnante alla provvidenza.

§. IV.

Immaterialità della mente, riconosciuta nella Setta Jonica, massime da Anassagora.

Abbiamo dunque già due caratteri, che distinguono pure assai la filosofia d'Anassagora da quella di Talete: l'uno, che Talete nel riconoscere una mente, che anima il Mondo, ed il forma dall'acqua, questa mente egli propose, non come un principio di fisica, ma come una supposizione ritenuta dal sistema Teologico: dalla qual supposizione partendo, si era preso ad innalzare la maggior parte del suo sistema fisico sulla dichiarazione della cagion materiale: Laddove Anassagora, come fisico e fondato sull'insufficienza de'principj di Talete, si rivolse all'efficacia della mente, e l'introdusse come una delle quattro principali cagioni, senza cui è necessariamente imperfetta ogni filosofia, come il fa vedere Aristotile. 2. Che dal sentimento di Talete, come vien riferito da Cicerone, da Plutarco e da Stobeo, si raccoglie soltanto, che la mente avea formato il Mondo; ma non si distingue, se questa mente in ciò operasse per necessità di natura, o no: Laddove si vede, che, secondo Anassagora, la mente sopravvenendo al caos, si era accinta da se stessa ad ordinarlo ed a crearne un Mondo, le cui parti fossero in bellissimo ordine disposte secondo i fini della sua suprema intelligenza. Dal che si dee dirittamente conchiudere, che all'autorità di quelli, che attribuiscono ad Anassagora d'aver fatto il primo dipendere l'universo e la bellissima disposizione di esso dalla ragione d'una mente suprema, non contraddicono punto le testimonianze di quelli, che si contentano d'asserire, che Talete attribuì la formazione del Mondo alla mente, che lo animava. Ma faremo, che questa distinzione appaja ancora più luminosa, coll'

esaminare un altro passo d'Aristotile, e di poi le autorità di Plutarco e di Cicerone a questo proposito.

Osserva Aristotile (*lib. 1. dell'anima cap. 2.*), che, le cose inanimate differendo massimamente dalle animate nel moto e nel senso, i Filosofi definirono l'anima per quelle due proprietà, ch'ella ha di muovere e di sentire. Quindi alcuni stimando niuna cosa poterne muovere un'altra, s'ella non è in moto, dissero l'anima essere una di quelle cose, che hanno insito e connaturale il moto; siccome Democrito, che l'anima disse essere calore e fuoco, per la mobilissima natura degli atomi componenti quell'elemento. Altri poi stimarono essere l'anima una cosa, che muove se stessa; onde affermarono tutte le altre cose esser mosse dall'anima, e l'anima muoversi da se: e tra questi ripone Anassagora. Osserva altresì, che i Filosofi conforme all'opinione, che aveano de' primi principj, determinarono la natura dell'anima; e quì riportando di nuovo le loro opinioni, mostra, come dalla differente opinione, che ebbero de' principj, nacque altresì tra loro diversità d'opinione intorno all'anima; e così all'opinione di Democrito oppone di nuovo la sentenza d'Anassagora, ed a questa immediatamente accoppia quella di Talete, come avente con essa qualche simiglianza, in quanto avea anch'egli riconosciuto essere l'anima una cosa motrice di sua natura. Dal che s'inferisce, che Talete era di quelli, che attribuivano all'anima la facoltà di muovere, perchè era di sua natura cosa movente, e non perchè avesse di sua natura un moto insito. Altramente la sua opinione verrebbe a coincidere con quella di Democrito, e non con quella di Anassagora; laddove Aristotile mostra il contrario apertamente. Finalmente riferisce, o piuttosto rigetta con disprezzo l'opinione d'alcuni, che egli chiama i più odiosi, o inetti, φορτικωτέρων; tra quali nomina quell'Ippone, che abbiamo già veduto citato nel libro 1. della metaf.; i quali avendo abbracciato il sistema di Talete dell'acqua principio di tutte le cose, dissero anche l'anima essere acqua. Ora il principio movente, in cui Talete facea consistere la natura dell'anima, o era di sua natura inerente all'acqua, o alla materia dell'acqua, o no. Se era inerente di sua natura all'acqua, e se l'acqua pertanto era, secondo Talete, non solo principio materiale, ma anche principio movente, non dovea sembrare ad Aristotile nè strana, nè ridicola la sentenza d'Ip-

Opposizione della sentenza di Talete e di Anassagora sulla natura dell'anima, con quella di Democrito, prova dell'immaterialità di essa riconosciuta da que' Filosofi.

Altro argomento preso dal rigettar, che fa Aristotile la sentenza d'Ippone.

pone ; anzi dovea essere o la stessa di Talete, o almeno conforme affatto a' principj di Talete (1). Col rimproverare adunque ad Ippone la sciocchezza del suo pensare intorno all'anima, mostra bastevolmente, che Talete non ripose giammai nell'acqua il principio del moto, ma questo glielo aggiunse d'altronde. Dal che si conferma vieppiù ciò, che del sentimento di lui riferiscono positivamente gli Autori di sopra citati, cioè Iddio essere la mente, che anima il mondo, e che, penetrando l'elementare umido, il mosse e ne formò l'universo.

Distinzione fatta da Anassagora tra la mente e la materia, o l'universo.

Quanto poi ad Anassagora, sono talmente chiari e significanti i caratteri, per li quali distingue la mente dall' università delle cose, che sulla fede d'Aristotile, che li riporta, non dubitiamo d'asserire francamente, ch'egli diede alla mente una vera, rigorosa ed assoluta immaterialità. Ecco il testo d'Aristotile: *Egli stabilisce massimamente, come principio di tutte le cose, la mente; mentre questa sola tra le cose tutte, che sono, afferma essere semplice e senza mistione e pura*: e nel testo 34. *Anassagora dice la mente essere esente di passione, nè avere alcuna cosa di comune coll'altre*. Nè quì si può dire, che cotesta semplicità della mente, cotesta purezza ed esenzione di mescolanza non altro voglia significare, che la somma omogeneità e sottigliezza d'una qualche natura corporea; poichè Aristotile oppone espressamente in questi luoghi la sentenza d'Anassagora all'opinioni di coloro, che l'anima faceano consistere in un sottilissimo e purissimo fuoco ed etere, in un'aura vitale, in atomi mobilissimi e perfettamente omogenei (2). Troppo leggiermente adunque

(1) Si è pertanto ingannato il Budeo, *Traité de l'Atheisme* ec. *cap.* 3. §. 2. *not.* 1. *pag.* 124., concludendo da questo, che Talete stabilì l'acqua per principio delle cose, che, secondo esso, era altresì l'anima una particella d'acqua. E'vero, che, se tale fosse stata l'opinione di lui, sarebbe difficile il capire, come avesse mai potuto credere l'anima immortale, come riflette Budeo anl testo di Diogene Laerzio, che ciò afferma positivamente. Ma il fatto si è, che Talete non ebbe giammai una sì fatta opinione della natura di lei, ma solo Ippone ed alcuni altri simili a lui. Onde svanisce ogni difficoltà, e si conferma, che Talete molte cose ritenne delle Teologiche dottrine, e se ne prevalse nel suo sistema fisico.

(2) Chiarissimo è anche a questo proposito il passo di Aristotile, metaphysic. lib. 1. cap. 7. test. 18. Anassagora dice (sono

si sono indotti alcuni per altro valenti uomini a decidere, che gli antichi Filosofi, e (ciò ch'è più strano ancora) i Padri de' primi secoli non ebbero giammai della spiritualità della mente quell'idea, che se ne ha da'Filosofi e Teologi presenti, che per la voce di spiritualità intendono una assoluta immaterialità. E'vero, che presso gli Antichi il nome di spirito viene di quando in quando applicato a significare certe corporee sostanze, che per la sottigliezza loro sfuggono i sensi, come il fuoco elementare, l'aria sottile e l'etere. Nè ciò si nega da noi, nè così semplici siamo, che dal trovare in un antico designata l'anima col nome di spirito, da ciò subito conchiudiamo, che in senso di lui fosse immateriale: ma diciamo con tutto ciò, ch'ebbero essi la vera nozione dell'immaterialità; ed il diciamo fondati su i caratteri, con cui di quando in quando distinguono l'anima dal corpo; caratteri, ch'escludono dall'anima quelle proprietà, ch'egualmente a corpi più sottili, come a' più compatti e sensibili convengono. Questo ho già fatto vedere nel mio trattato dell'Immaterialità dell'anima (Ved.Vol.III.), e di più mostrato, come nel determinare la voce di Spirito a significare un qualunque sottilissimo fluido fu ne'tempi remotissimi negato, che l'anima fosse spirito. Dal che manifestamente conchiudesi non solo leggiero, ma falso essere il fondamento di coloro, ch'agli antichi negano la rigorosa nozione dell'immaterialità: ora tra questi antichi a buona equità possiamo annoverare Anassagora.

le parole d'Aristotile) tutte le cose esser miste, fuorchè la mente; questa sola essere semplice e pura. Onde egli sembra stabilire, quai principj, primieramente lo *uno*, e questo semplice e senza mistione: in secondo luogo l'*altro*, che è in qualche guisa Ente, ed è quello, che noi diciamo indefinito, prima che sia determinato e fatto partecipe di una qualche forma. La mente è dunque, nel sistema di Anassagora, di un genere del tutto diverso dalla materia. Ha una perfetta unità, quale si conviene solo ad un Ente semplice ed indivisibile, ed è però in atto. Laddove la materia non è Ente semplicemente, secondo l'espressione di Aristotile, cioè non è per se stessa determinata ad una specie di Ente, e però ha bisogno di esserlo per la partecipazione di una qualche forma. Chi non vede che questi caratteri essenzialmente distinguono la natura della mente da quella della materia? Oltre di che in quel passo di Aristotile la mente si oppone a quell'indefinito, che comprende tutto ciò, che s'intende per nome di materia.

Altro argomento preso dal rigettar, che fa Anassagora la distinzione tra la mente e l'anima.

Un altro riflesso mi rimane ancora da fare sul testo d'Aristotile. E' cosa notissima ed accennata da Aristotile in questo luogo, che la maggior parte degli antichi distinsero l'anima dalla mente: per anima intendevano il principio del moto e del senso nell'animale: per mente l'intelligenza contemplatrice delle verità astratte ed incorporee. Ora nota Aristotile, che Democrito tolse questa distinzione, e disse l'anima e la mente, o sia l'intelletto, essere una medesima cosa, e l'una e l'altra esser fuoco: avverte poi, che anche Anassagora, sebbene in un modo ben differente da quello di Democrito, affermava talvolta la mente essere una stessa cosa coll'anima; che in altri luoghi mettea una differenza tra la mente e l'anima. Da ciò parmi, si possa dirittamente giudicare, che Democrito facea la mente e l'anima ugualmente materiale: che gli altri Filosofi, (e questi erano i più) sebbene l'anima, in quanto motrice e sensitiva, riputassero essere altresì corporea, siccome quella, che dal corpo riceve impressioni di senso, ed a questo comunica impressione di moto, non pertanto faceano la mente incorporea; mentre questa dall'anima distingnevano e la riputavano di più alta condizione, nè punto soggetta alle impressioni del corpo: che finalmente Anassagora coll'identificar l'anima colla mente, stimasse, che nelle nature partecipi di mente non solo l'intelletto, o sia la potenza contemplatrice del vero, ma ancora la facoltà motrice e sensitiva fossero incorporee, e ad una medesima incorporea e semplice sostanza appartenessero. Ed in questo si vede, come la sentenza d'Anassagora era diametralmente opposta a quella di Democrito; mentre questi si dipartiva dalla distinzione introdotta tra l'anima e la mente per fare l'una e l'altra corporea; ed all'incontro Anassagora se ne dipartiva per far l'una e l'altra incorporea.

§. V.

Autorità di Plutarco e conciliazione de' detti di esso su questo proposito.

Ora vengo ad esaminare i passi di Plutarco, che qualche lume recar possono al presente argomento. Nel libro 1. de plac. philos. cap. 3. parlando de' principj delle cose, riferi-

sce, che Anassagora pose per principio materiale le particole similari, e per cagione facitrice la mente, che dispose ed ordinò il tutto: *καὶ τὰς μὲν ὁμοιομερείας ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον, τὸν νοῦν τὸν τὰ πάντα διατάξαμενον*. E soggiunge quindi doversi approvare Anassagora, ed acconsentirgli in questo, ch'alla materia aggiunse l'Artefice *ἀποδεκτέος ἂν ἔσιν, ὅτι τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν*. E nel capo 7. *cosa è Dio*. Anassagora dice, che nel principio tutti i corpi erano immoti, e che la mente di Dio li disgregò e dispose ordinatamente, e ne fece le generazioni, o sia ne trasse l'origine di tutte le cose: *ὁ δὲ Ἀναξάγοραϛ* ec. Nè mette Plutarco altra differenza tra Platone ed Anassagora, se non in questo, che Platone supponea i corpi non già in quiete, ma in un moto disordinato, e che, conoscendo Dio l'ordine migliore della confusione, gli ordinò: ma quì appunto s'incontra un passo difficile; poichè Plutarco in vece di lodare, come ha fatto sopra, Anassagora per aver così bene parlato di Dio, anzi per ciò stesso il riprende in questo luogo unitamente a Platone: *sono*, dice, *caduti l'uno e l'altro in errore col fare, che Dio stia rivolto alle cose umane, ed in grazia dell'uomo abbia fabbricato il mondo*.

Non ha Bayle trascurato al certo il bel campo, che potea questo passo aprire a' suoi vaghi riflessi. Che brutta contraddizione, dic' Egli, si è mai questa di Plutarco! come? Dopo che ha lodato Anassagora per avere aggiunto alla materia una mente reggitrice, sgridarlo poi così indegnamente per aver detto, che Dio si prende pensiero delle cose nostre? Può questo meritamente sorprendere qualunque leggitore, atteso massimamente il profondo giudizio ben noto a tutti dell'eccellente Scrittore, a cui si rimprovera una sì fatta contraddizione. Ma questa sorpresa stessa mette anche Bayle a profitto. Non è disposto il leggitore a credere di Plutarco un così patente errore; e bene gli s'insinua, come si può a questo rimediare. Basta saper intendere, che Plutarco, parlando quì da Filosofo, ha voluto confutare le belle cose, che ha predicato ne' suoi opuscoli morali intorno alla divina Provvidenza, ove la facea da Legislatore e da Maestro del costume. Bel ripiego in vero, ma del tutto vano e fuor di proposito; perchè appunto quì non v'ha contraddizione alcuna in Plutarco, potendosi conciliare con somma facilità que'due passi, ch'apporta Bayle, e però non

essendo in alcun modo necessario d'attribuire a Plutarco sì fatte restrizioni mentali per volere ostinatamente, come dice Bayle, sostener non esservi contraddizione. E chi non sa non esservi contraddizione, fuorchè solo quando un attributo s'afferma e si nega d'un medesimo soggetto e secondo un medesimo rispetto? Ora ciò non fece giammai Plutarco, riguardo ad Anassagora. Nel cap. 3. il commenda pure assai, e dice doversi approvar la sentenza di lui in questo, che riconobbe la necessità d'una mente artefice della materia: il condanna poi nel cap. 7., perchè Anassagora volea, che Dio dopo un'eternità d'ozio preso avesse il consiglio di muovere la materia, d'ordinarla e farne un mondo in grazia dell'uomo. Nè v'ha tra questi giudizj neppure ombra d'opposizione. Nel cap. 3. si tratta de'principj delle cose; e l'approvazione, ch'ivi dà Plutarco alla sentenza d'Anassagora, deesi riputare tanto più vera e sincera, ch'ella non è altro, ch'un semplice corollario della confutazione degli errori d'Anassimandro e d'Anassimene, ch'egli riporta immediatamente prima. *Erra quegli*, dice Plutarco, *nel portar la materia, e nel togliere l'agente. Imperocchè quel suo infinito altro non è, che la materia: nè la materia può essere o efficiente, o aver energìa, se non si suppone un agente.* E parlando d'Anassimene: *Erra questi altresì, volendo, che gli animali d un solo e semplice spirito ed aere constino. Imperocchè è impossibile, che la materia sia l'unico principio delle cose; ma bisogna anche supporre la cagione efficiente, siccome per fare una tazza non basta il solo argento, ma ci vuole ancora l'agente, cioè l'orefice. E lo stesso vale del rame, del legno e di qualunque altra materia.* Quindi nel riferire poi la sentenza d'Anassagora conchiude Plutarco, e così conchiuder dovea per necessità, doversi questa commendare, perchè alla materia egli aggiunse l'Artefice. E certamente tanto meno v'ha luogo di maravigliarsi, ch'abbia Plutarco di buon senno e da vero Filosofo questa sentenza lodata d'Anassagora, quanto più strano dee sembrare ed incredibile a chiunque dirittamente riflette, ch'abbiano potuto alcuni Filosofi lasciarsi trasportare in un tanto errore, quanto si è l'darsi a credere, che la sola materia potesse bastare alla produzion delle cose. Nel capo 7. poi si tratta di ciò, che sia Dio: ed in questo Plutarco, senza ritrattarsi punto dall'approvazione data innanzi ad Anassagora, il

riprende non già d'attribuire a Dio la formazione del Mondo; ma unicamente, perchè stimasse, che, rivolgendosi Dio col pensiero alle cose umane, in grazia dell'uomo si fosse accinto a formarlo. Il che si comprende chiaramente prima per gli argomenti stessi, con cui si prende a confutare un tal pensiero; i quali argomenti non già l'operazione di Dio sulla materia, ma il modo dell'operazione riguardano. Imperocchè il dire, che Dio sarebbe infelice, se a guisa d'operario e d'artefice con sollecito pensiero e con una certa cura di animo si ponesse a fabbricare il Mondo; il domandare, se nell'eternità, che precedette la formazione dell'universo, Iddio vegliava, o dormiva, e se era beato, o no; ciò può valere contra una operazione proveniente da un nuovo consiglio preso da Dio in grazia d'un fine da lui distinto, e non contro una operazione proveniente dalla stessa natura di Dio, per cui nel formare il Mondo abbia Iddio seguito le ragioni dalla sua essenza derivanti, e che 'l moveano a ciò fare. Si comprende in secondo luogo il medesimo intento di Plutarco dall'osservare, che, riportando dopo quella d'Anassagora le sentenze d'altri Filosofi intorno alla Divinità, ed alla sua efficacia nella produzione, ed anche alla sua Provvidenza, riguardo alle cose umane, a queste sentenze non dà eccezione alcuna, nè a quella di Talete, che disse, Iddio essere la mente del Mondo; nè a quella di Aristotile, che Dio disse essere una forma separata, immobile e movente per naturale energìa; nè a quella degli Stoici, che Dio supremo dissero essere una mente nell'etere, un fuoco artifizioso procedente con ordine alla formazione dell'universo. I quali Stoici non ignorava Plutarco, che ammettessero oltracciò una Provvidenza (1). Dal che si può dirittamente concludere, che, non potendo Plutarco capire, che un Dio per se stesso beatissimo, quasi stanco ed annojato, per così dire, d'una eternità di quiete e d'ozio, si fosse desto finalmente e preso avesse il consiglio di fabbricare un Mondo in grazia dell'uomo, per darsi in tal guisa

(1) E'cosa notissima, che gli argomenti, che porta Plutarco in questo luogo contro la Provvidenza di Dio intesa non solo secondo i lumi della Rivelazione, ma ancora secondo i più sani dettami della ragione, sono tutti fondati su d'un falso supposto, e sono stati egregiamente disciolti da' Filosofi e Teologi Cristiani; del che ragioneremo in appresso.

una continua occupazione col dirigere le cose umane, stimò probabile, secondo la sentenza degli Egizj massimamente, che Dio fosse con certo naturale vincolo unito alla materia, e per la natura sua intelligente e motrice determinato a contenerla in ordine. E però l'ultimo argomento, che egli porta contro Anassagora, cioè che, se le cose umane fossero per divina amministrazion governate, non sarebbe giammai oppresso il giusto, nè fortunato l'iniquo, in apparenza si contrappone all'idea d'una provvidenza, che le cose umane tutte con particolare consiglio in ogni avvenimento dirigesse; perchè allora credea Plutarco, ch' avrebbe Iddio sempre ed in ogni caso premiato il giusto e punito il reo. Ma non si oppone già all'idea d' una provvidenza, che dirige il corso delle cose, connettendo il tutto insieme, ed in seguito di tale connessione ordinando gli avvenimenti; nella qual serie può avvenire, che talvolta sia oppresso l'innocente, ed esaltato l' empio, finchè nella continuazione dell'ordine stabilito dalla mente saggia e provvidente riceva quegli finalmente il premio del suo bene operare, e questi il gastigo della sua malvagità. Il che si trova per altra parte assai conforme agli insegnamenti morali dello stesso Plutarco. Nè certamente si ha da credere, che un uomo alieno affatto dalla Setta d'Epicuro, abbia mai voluto dare agli argomenti di lui tutta quell'estensione, che loro davano gli Epicurei, facendoli valere contro ogni sorta di provvidenza. Imperocchè ciò non sarebbe stato altro, che volere stabilire l'Epicureismo. Onde rimane, che non ad altro fine se ne prevalesse, se non in quanto gli sembrarono valevoli a confutare quelle particolarità, che l' offendevano nel sistema di Anassagora.

Ma da queste obbiezioni medesime, che sono, come si vede, di poco momento, e confermano ciò, che è stato avvertito da molti, che a Plutarco più si conviene la lode di dotto e giudizioso Scrittore, che di profondo e penetrante Filosofo, si ricava, che Anassagora conobbe tre grandi verità. Primo: l'eterna esistenza di Dio, precedente la formazione del mondo, e l'esser di lui, distinto affatto e indipendente dalla materia; poichè, secondo Anassagora, era Dio distinto dall'infinità delle particole similari, che contenevano tutta la possibile ampiezza della materia. Onde conobbe un Dio eterno, incorporeo, infinito, tutto mente pura, ed intelligenza. Secondo: che Dio formò il Mondo

non già per necessità di natura, ma per propria spontanea elezione; e che lo regge con perpetua provvidenza. Terzo: che la materia, la quale egli, gravissimamente errando, credette eterna, non ha però in se il principio del movimento; ma che questo le dee essere originariamente impresso dall'azione di Dio. A queste sublimi verità fu condotto Anassagora dalla filosofia, e fu (per servirmi dell' espressione d' Aristotile) a così pensare costretto dalla verità, cioè dalla manifesta ripugnanza, che si scorge in questo, che la materia possa da se stessa ordinarsi a comporre il Mondo. Il che maravigliosamente conferma la savia sentenza del gran Bacone, ch'una leggiera scorsa nella filosofia ne allontana talvolta da Dio, perchè sembra subito, che nelle prime immediate cagioni, che n' appresenta l' esperienza e la meccanica, si trovi la ragione di tutto; ma che, inoltrandoci più addentro per penetrare le prime e vere cagioni del moto e delle leggi del moto, tosto la filosofia ne riconduce a Dio.

§. VI.

Dichiarazione, e conciliazione de' passi di Cicerone intorno alle sentenze di Talete, e di Anassagora.

Le cose fin'ora dichiarate sarebbono piucchè sufficienti per fare svanire l' apparente opposizione, che a prima vista si appresenta de' due passi di Cicerone, ne' quali riporta le opinioni di Talete e d' Anassagora, quando a scancellare ogni vestigio di ripugnanza non bastasse la sola considerazione di que' passi medesimi. Nel primo così riferisce e confuta la sentenza di Talete l' Epicureo interlocutore. *Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu, et mente, cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore.* E' vero, che il testo è mancante, come nota Bayle, e l' hanno notato tutti gl' Interpreti, i quali si sono anche ingegnati di supplire la mancanza, chi d'una maniera e chi d' un' altra, e ne han dato su ciò un buon numero di congetture. Ma non vedo, come una tale

mancanza possa rendere incerta la testimonianza di Cicerone nell' attribuire a Talete d' aver ammessa una mente del mondo, che il tutto abbia formato dall' acqua, e sia Dio. Il testo di Cicerone ha due parti. Nella prima l' Epicureo rifetisce semplicemente la sentenza di Talete: *Thales aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret*: Ed in questa parte il testo, come si vede, è chiaro ed intero. Nell'altra si prende a confutare Talete, *si Dii possunt esse ec.* E solo in quesia parte è ironco il testo e scorretto. Ma che l' oscurità e la confusione, che si scorge nella parte, che contiene i ragionamenti dell' Epicureo contro Talete, possa, o debba, come preiende Bayle, rendere sospetta ed incerta la prima parte, che soltanto contiene l' esposizione del di lui sentimento, e nella quale non havvi neppure ombra d'oscurità; ciò mi pare del tutto fuor di ragione, e lo è certamente; poichè per niuna legge di discorso può valere quest' argomentazione: V' ha oscurità nella confutazione d' un sentimento: dunque resta dubbia ed incerta l'esposizione di quello. Anzi nel nostro caso la stessa confutazione, in cui s'impegna l' Epicureo, n' accerta della verità dell' esposizione; mentre il prendersi a confutare un Autore mostra, che se gli attribuisce il sentimento, ch'uno si prende a confutare: E l'avere Cicerone introdotto un Epicureo a confutar Talete in un tale proposito, è un indizio manifesto, che ne' tempi di Cicerone era egli annoverato tra' Filosofi, che riconoscevano una mente formatrice dell'universo. Finalmente, se l' oscurità, che v' ha in quella parte del testo, che contiene la confutazione di Talete, dovesse apportar qualche dubbio sulla verità della prima parte, lo stesso varrebbe, riguardo ad Anassagora; poichè, come ora vedremo, regna la stessa oscurità e la stessa confusion nel discorso, con cui viene la di lui sentenza riferita e combattuta dall'Epicureo.

Ecco pertanto il secondo testo: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus rerum omnium descriptionem, et modum mentis infinitae vi, ac ratione designari, et confici voluit: in quo non vidit neque motum sensui junctum, et continentem in infinito ullum esse posse: neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sentiret. Deinde si mentem istam quasi*

animal aliquod esse voluit, erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur. Quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod, quoniam non placet aperta, simplexque mens, nulla re adjuncta, quae sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim, et notionem videtur. Non istarò quì a recare le varie correzioni, per mezzo delle quali hanno tentato più Interpreti d' illustrar questo passo e di renderne la lezione chiara e comoda per ogni parte. Sì fatte conghietture, comecchè ingegnose, plausibili ed utili eziandio siano, non escono giammai da una certa sfera più, o meno ampia di probabilità, nè possono giugnere ad accertarne di ciò, che fu veramente scritto dall'Autore, i cui passi si prende l'Interprete ad illustrare. Per altra parte sembrami, che, volendoci noi fermare alquanto col pensiero sull'espressioni, che nella volgare lezione hanno la loro significazione sufficientemente determinata e del tutto intelligibile, verremo facilmente ad intendere, quale differenza passi tra le opinioni di Cicerone attribuite a Talete, e ad Anassagora; posta la qual differenza potrà ritenere Anassagora il primato nella sua senza derogare in alcun punto a quella di Talete.

I. D'Anassagora vien riferito, ch'egli attribuì la costituzione e l'ordine dell'universo alla potenza ed alla ragione d'una mente infinita. Anzi dalla parola latina *descriptionem* s'intende, che la mente infinita, secondo Anassagora, ideò il disegno del mondo, che volle fabbricare, come un Architetto idea il disegno d'un edifizio. Nel che si mostra Iddio, come un Artefice del tutto distinto dalla materia, su cui lavora.

Di Talete non si dice tanto. Nell' opinione di esso compare Iddio, come mente del mondo; ma non vi compare, come mente infinita, nè come quella, che abbia formato il mondo *ratione*, cioè per deliberato consiglio della sua sapienza: e dal rimprovero dell' Epicureo: *cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* s'intende, che Talete, sebbene non facesse la mente corporea, l' univa però con istretto vincolo alla materia; dal che si potrebbe inferire, che Talete abbia creduto, che Dio nel formar il mondo operasse nella materia appresso a poco, come opera l'anima nel corpo dell'animale, dirigendone i movimenti. Il qual modo d' azione quanto sia differente da quello, che fu stabilito da Anassagora, è cosa per se

stessa chiarissima. Onde ha potuto questi con ragione esser chiamato il primo, che per via di filosofici ragionamenti, come è stato sopra osservato, condotto si fosse a riconoscere la total dipendenza del mondo, se non quanto alla materia, almeno quanto alla formazione, dalla ragione e dal voler della Divinità.

II. Questa dipendenza del mondo dalla mente, e la total distinzione di questa dalla materia e dal mondo spicca maravigliosamente nella confutazione, che n' imprende a fare l' Epicureo. Supponea questi, che Dio, per agire sulla materia e muoverla, dovesse di senso esser fornito; e con questo credea di poter distruggere l' infinità attribuita da Anassagora alla mente. Di poi supponendo altresì non potervi esser senso, fuorchè in una natura animale, ne concludea dovere la mente essere pur anche animale. E quindi ripiglia: dovrà dunque esservi in essa qualche cosa di più interno, onde essa si denomini animale; giacchè l'animale suppone un principio interno, che gli dia un sì fatto essere: Ma nulla v' ha di più interno, che la mente stessa: dunque converrà, che un corpo esterno le si aggiunga, onde, cinta essa, ne risulti l'animale: *quod, quoniam non placet*. Dopo un sì fatto discorso mostra l' Epicureo apertamente, che pure ad Anassagora ciò non piacea, vale a dire, che Anassagora non dava corpo alcuno alla mente, che la cingesse e la contenesse, siccome nell'animale il corpo cinge e contiene l'anima. E però conchiude finalmente, che, riducendosi la nozione di Dio nel sistema d'Anassagora ad una mente *aperta*, cioè non racchiusa in alcun corpo; *simplexque*, cioè nè composta delle particole similari, nè contenuta in esse, e però affatto immateriale, una tal mente passa del tutto la capacità e 'l modo del nostro intendere. E questa è appunto la querela de' Materialisti de' dì nostri, i quali dicono di non poter intendere, nè formarsi idea alcuna di una cosa incorporea, come se, riflettendo sul proprio loro pensiere, non avessero un mezzo ben sicuro e ben pronto di convincersi del proprio errore; poichè nella nozione, che ne dà di se stesso il nostro pensamento, nulla possiamo raffigurarvi di steso, di figurato, di divisibile, di grave ec.: nulla di materiale e di corporeo. Dal veder pertanto dagli antichi Epicurei censurata cogli stessi modi la sentenza d' Anassagora intorno all' immaterialità di Dio, co' quali viene a' dì nostri da' presenti Ma-

terialisti la stessa verità combattuta, ben forte argomento prender possiamo, che gli antichi in sì fatta maniera censurati ebbero dell'immaterialità della mente la stessa nozione, che si ha e si tiene a'tempi nostri. Da questo passo si conferma vieppiù, che Anassagora disgiunse affatto dalla materia quella mente, che Talete aggiunse all'acqua; e vieppiù confermasi ciò, che accennammo di sopra, che dal notare con attenzione le particolarità, che distinguono la sentenza d'Anassagora da quella di Talete, si scorgerebbe, che esso ebbe di Dio un'idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione di quella, che n'ebbe per avventura Talete.

§. VII.

Progresso del metodo filosofico da Talete ad Anassagora.

Dalle cose fin ora dichiarate raccogliesi, che la filosofia ebbe i suoi principj dalle dottrine sacre, che per via di storia e di tradizione s'erano da'tempi antichissimi e fra diversi popoli propagate sino a'tempi di Talete: che questi, adottando i principj dell'origine delle cose, che in quelle Teologiche dottrine si contenevano, cioè l'acqua, o il caos, come principio materiale; e la mente, come cagione efficiente; si pose a specolare su questi principj, e così diede incominciamento alla filosofia: che preso dal desiderio di rinvenir le cagioni immediate e prossime degli effetti sensibili, cioè delle differenti mutazioni e produzioni delle cose le une dall'altre, s'applicò particolarmente ad illustrare il principio materiale; a spiegare l'alterazioni, a cui potea di sua natura soggiacere; e a mostrar, come da coteste alterazioni sorger potesse la diversità delle forme e delle sostanze: che pertanto, sebbene le contemplazioni sue fisiche tutte si fermassero in questo principio materiale, non però giammai negò la cagione efficiente; anzi la ritenne espressamente con altri punti delle Teologiche tradizioni: la notte precedente il giorno nella formazion delle cose; la terra stabilita e come galleggiante sull'acqua; il mondo pieno di Genj.

II. Si deduce, che la filosofia fondata in tal guisa da

Talete fu, qual pianta, che nata appena dovea di sua natura, prima di germogliare e dar frutti, dividersi e suddividersi in più rami, cioè in diverse Sette, o sistemi; la qual divisione nel crescere della pianta si è sempre veduta crescere, nè sta ancora per finire. Un sistema di pura fisica non è altro, che un risultato delle combinazioni d'alcuni fenomeni particolari, che un Filosofo si prese ad osservare e comparare più diligentemente per ridurgli a certi principj, o leggi comuni, che l'analogìa rende poi subito universali. Quindi venendo un altro Filosofo ad esaminare altri fenomeni con maggior attenzione, che non fece il primo, o alcuni de'medesimi più minutamente, e gli altri trascorrendo di fuga, forma egli altre combinazioni, onde cava altre leggi ed altri principj, che l'analogìa sempre propensa a secondare le voglie de' Filosofi rende egualmente universali. Quindi nasce un nuovo sistema, che, dovendo entrare nella serie de'sistemi, ne scaccia uno per dare fra breve luogo ad un altro.

Lo stesso molto più dovette accadere a'tempi di Talete. Potè ben questi co'suoi fisici ragionamenti filosofici destar negli uomini il desiderio di penetrar le cagioni de' fenomeni, ma non già soddisfarlo co'suoi ritrovati. Destata pertanto questa voglia, o, per meglio dire, apertole il campo da Talete, tanto più s'accese, quanto più s'inoltrò il pensiero, che la nutre nella considerazion della natura, e cercando d'appagarsi, indusse i Filosofi poco soddisfatti delle spiegazioni di Talete non solo ad abbandonarle, ma anche ad abbandonar le dottrine, che a queste servirono di primo fondamento; onde al regno delle tradizioni succedette l'anarchìa delle opinioni. Quindi Anassimandro sostituì all'acqua di Talete una certa infinità di natura, che non si sa, cosa sia; ed a questa infinità di natura d'Anassimandro sostituì Anassimene un'aria infinita per principio materiale delle cose.

III. Che veggendo finalmente Anassagora i Filosofi andarsi vanamente affaticando nel cercar cotesto principio materiale, e tanto più vanamente, quanto che di questo unicamente solleciti lasciavano da parte il principio efficiente delle mutazioni, ad altro metodo di filosofar si rivolse. Quando io ricorro col pensiero le dispute, che in molte parti, non ha gran tempo, moveansi con calore tra quelli, che il glorioso nome portavano di Peripatetici, e quelli,

che dicevansi moderni: controversie, nelle quali fui anch' io talvolta impegnato; sembrami in quelle ravvisare un' immagine delle dissensioni, che nacquero tra que'vetusti Fisici col nascer della fisica. Le grandi controversie tra i Peripatetici e i moderni si riducevano alle due famose quistioni delle forme sostanziali e degli accidenti; e di queste l'intento altro non era, che di spiegare, o sia dare una idea chiara e netta di ciò, che avveniva nell'interno di un corpo, qnando in esso distruggendosi la primiera forma, ad un'altra specie di sostanza dava nascimento: come nel legno allora quando, abbruciandosi, comincia, per così dire, a scolorirsi la di lui forma, e poi affatto scomparendo, lascia in poter della forma del fuoco quella parte di materia, in cui prima risedeva: quistione, che tutta dipende dal fissare, o trovare un soggetto comune, atto a vestirsi ora d'una forma, ora d'un'altra: E tanto era impegnata in questo la controversia, che delle leggi del moto, onde dipendono le mutazioni, o d altri efficienti principj, appena si faceva menzione.

In sì fatte ricerche, le quali sono appunto le prime, che si appresentano alla curiosità de' Fisici, (1) si occupò e stette la Setta Jonica fino ad Anassagora, il quale osservò d'una parte l'insufficienza di quanto si era detto per dichiarare, come da un solo materiale soggetto potesse nascere una tanta diversità di cose; ed a questo difetto si sforzò di supplire colle sue particole similari; parendogli, come conghiettura Aristotile, che da ciò, che non è, non potesse ciò, che è, trarre la sua origine, nè però potesse giammai prodursi il fuoco, se prima vi fosse stato un nulla totale di fuoco. Nè crederei improbabile, che da un più alto principio metafisico si movesse Anassagora a così pensare, cioè che tutto ciò, che può esistere ed in se stesso non ripugna, esista per necessità; essendochè la non ripugnanza di ciò, che non ripugna, è una non ripugnanza necessaria; onde egli volesse dare all'attuale esistenza la stes-

(1) Che gli Antichi particolarmente si applicassero ad illustrare il principio materiale, si conferma da questo passo di Aristotile lib. 2. de nat. auscul. cap. 2. ove indagando, se il Fisico dee considerare non solo la materia, ma anche la forma, dice, che, se si ha riguardo agli Antichi, parrà, che la sola materia si debba dal Fisico considerare.

sa ampiezza e necessità, che si conviene alla possibilità: Da questo principio dirittamente inteso dedurremo noi un argomento della necessaria esistenza di Dio, e della necessaria contingenza del mondo, o sia di tutte le nature limitate; mentre, volendo da quello inferire l'attuale esistenza di tutto ciò, ch'è possibile, vien ristretto e limitato, e però si rende falso, come a suo tempo verrà spiegato. Dall'altra parte osservò Anassagora, che indarno sarebbesi trovato il principio materiale delle cose, se a quello non si aggiugnea un principio efficiente ed ordinante; giacchè v'ha nell'universo un ordine, e però un principio intelligente, essendochè l'ordinare è un atto dell'intelligenza e della ragione (1). Costretto pertanto dalla verità si rivolse ad investigarlo; e quindi la fisica, che, uscendo dalle mani di Talete, si era dipartita dalla Teologia, riguardo al principio materiale, fu da Anassagora alla Teologia ricondotta, riguardo al principio efficiente; e le false nozioni, che nel corso di una lunga tradizione s'aggiunsero all'idea della mente formatrice, furono corrette in parte per mezzo de' lumi, che porse la retta ragione a quell'insigne Filosofo.

CAP. II.

Di Anassimandro ed Anassimene.

Ci siamo nel capo precedente dipartiti alquanto dal naturale ordine de'tempi col trattare unitamente la causa di Talete e d'Anassagora. Al che fare ci ha costretto la necessità di riscontrare pressochè continuamente le testimonianze degli Antichi, che ne hanno riferite le loro opinioni, essendoci paruto potersi trarre facilmente da un sì fatto riscontro un lume sufficiente ad illustrare in qualche parte i veri sensi di que' filosofi intorno alla Divinità, e a dileguare l'oscurità sopra di essi sparsa da quell'ombra di contrad-

(1) Clemens Alexandrinus orat. adhort. ad gentes p. 9. D. Ex aliis autem Philosophis, qui elementis praeteritis, aliquid excelsius, et praestantius indagarunt: alii quidem in ipsis laudarunt infinitum, ex quibus fuit Anaximander Milesius, et Anaxagoras Clazomenius, et Atheniensis Archelaus. Atque hi quidem ambo praefecerunt mentem infinitati.

dizione, che in quelle testimonianze hanno ravvisata non pochi Critici tra'moderni, e che hanno fatto risaltare grandemente. Ora per non preterire affatto ciò, che rimane della Setta Jonica, diremo alcune cose di Anassimandro e di Anassimene, che succedettero l'un dopo l'altro a Talete, e quindi di Diogene Apolloniate e d'Archelao il primo Discepolo, o, come altri vogliono, Condiscepolo di Anassagora, l'altro, suo Discepolo e Successore e Maestro di Socrate.

Anassimandro pose per principio ed elemento l'infinito, senza definire, se fosse acqua, o aria, o altro; e disse le parti di questo essere soggette a mutazioni, ma il tutto immutabile. Così Diogene Laerzio. Lo stesso vien confermato da Plutarco, il quale aggiugne, che Anassimandro dicea, che tutto si generava dall'infinito, e tutto nel corrompersi in quello finiva e ritornava; e ch'indi concludea generarsi infiniti mondi e quelli di poi sciogliersi in quello, onde si erano formati; e che dicea esservi l'infinito per questa ragione, acciocchè non venisse giammai meno la generazione e la riparazion delle cose, cioè la materia, onde si potessero generare e formare. Da questa infinità di mondi, che continuamente nascono e muojono, si può comprendere, che non tardò la fisica a spiegare voli alti e sublimi. Plutarco il riprende poi per due capi: perchè egli non ispiegò la natura di quel suo infinito, cioè se è aria, o acqua, o fuoco, o altro; e perchè contento di recare il principio materiale tolse la cagione efficiente. Questo rimprovero fa anche Plutarco ad Anassimene, il quale pose per principio delle cose un'aria, o un etere infinito, ovvero, come dice Diogene Laerzio, l'aria e l'infinito: ἀέρα, ἢ τὸ ἄπειρον; la quale espressione è da notarsi.

Quindi non hanno dubitato que'Critici, che già vollero Talete Ateo, di dargli con più forte ragione per successori nell'Ateismo Anassimandro ed Anassimene, e d'involgere pertanto in quell'odiosa denominazione tutta la Setta Jonica fino ad Anassagora. Pure, quantunque favorevole sembri alla loro opinione quel passo di Plutarco, che n'è il più forte e forse l'unico verisimile argomento, trovo negli Antichi altre testimonianze, che meritamente possono farne dubitare un uomo, che sia giusto estimator delle cose, ed anche rivolgerlo con più fondamento alla sentenza contraria. Sesto Empirico lib. 9. contro i fisici n. 59. dice da quello Scetti-

I Filosofi della Setta Jonica riposti in-

distintamente da Sesto Empirico tra quelli, che ammisero un Dio.

co, che era, non potersi asserire esservi, o non esservi gli Dei, per l'uguale forza delle ragioni, che per l'una e per l'altra parte si oppongono. Quindi riportando gli argomenti, che possono favorire l'esistenza degli Dei, e quello in particolare, che si prende dal consentimento unanime degli uomini, dice, *che tutti gli uomini sì Greci, che Barbari sono imbevuti d'una ferma persuasione dell'esistenza di Dio; il che prova per la universale Religione de' sacrifizj: che se pure non si vuole prestar fede all'opinione del volgo e degli imperiti, e solo si dee credere agli uomini* * *savj e di grande ingegno dotati, ecco i Poeti, ed alla loro testa Omero, presso de' quali tutto ciò, che avviene di grande e d'esimio, dipende dall'arbitrio e dall'operazione d'un qualche Dio.* E soggiugne, che *in questo si vede la maggior parte de' Fisici acconsentire a' Poeti. Imperocchè e Pitagora e gli Jonici e Socrate e Platone ed Aristotile e forse anche i Filosofi dell'Orto, siccome attestano l'espresse parole d'Epicuro, Iddio ritengono.* E sebbene un sì fatto argomento non sembri poi del tutto convincente allo Scettico filosofo, e trovi un pretesto di dubitare negli argomenti opposti dalla parte avversa, ciò non fa, che i fatti non siano da esso fedelmente riportati, e le sentenze riferite con esattezza. E' certamente vero ciò, ch'egli narra dell'universale consentimento de' popoli autenticato dalla universale Religione de' Sacrificj: nè meno è certo quanto dice de' Poeti, e d'Omero in particolare, citando il suo Poema della guerra de' Greci e de' Trojani; e perchè dovremo dubitare della sua fedeltà ed esattezza nel riferire le opinioni de' filosofi? Una bella prova sembrami, ch' egli ne dia in questo passo nella cautela e nella maniera dubitativa, con cui annovera gli Epicurei tra quelli, che un Dio ammettevano; contuttochè dall'espresse parole d'Epicuro nell'affermare l'esistenza di Dio a ciò fare indur si potesse. E ciò, perchè prima nel num. 58. aveva osservato, secondo alcuni, ch' Epicuro riteneva Iddio, riguardo al popolo e non riguardo alla natura. Onde parmi, che si possa dirittamente concludere da Sesto Empirico, Autore versatissimo e pratichissimo delle sentenze degli antichi filosofi, essere stati gli Jonici di quelli, ch'un Dio ritenessero, e non già per una semplice apparenza, come fece Epicuro, ma per trovare in Dio un principio della natura.

* συστὸν τῷ μεγαλοφυεστάτους.

Combattuti

Questo sembrami potersi agevolmente comprovare an-

che dal vedere, come Cicerone nel cominciamento del suo primo lib. *de Nat. Deor.*, volendo mostrare, quanta diversità d'opinioni fosse insoria tra filosofi, riguardo all'esistenza ed alla natura di Dio, distingue in prima quelli, che ne dubitarono, o che del tutto la negarono, da quelli, che, seguendo l'istinto della natura e i lumi della ragione, la riconobbero. Nella prima classe ripone Protagora, Diagora, Teodoro, ma non già gli Jonici: nella seconda dice esservi altresì una grandissima diversità d'opinioni, e queste fa, che vengano riferite e confutate dall'Epicureo Interlocutore: ed appunto il primo luogo in questo catalogo vien dato agli Jonici, a Talete, ad Anassimandro, ad Anassimene ec. Dunque non era ne' tempi di Cicerone stimata la Setta Jonica involta nell'Ateismo, anzi era riputata tra quelle, che, ammettendo un Dio motore dell'universo, s'opponevano ai delirj dell'Epicureismo. *Anaximandri autem opinio est*, così Vellejo lib. 1. de Nat. Deor. c. 10. *nativos esse Deos longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos; sed nos Deum, nisi sempiternum, intelligere quî possumus? Post Anaximenes aera Deum statuit, eumque gigni, esseque immensum, et infinitum, et semper in motu: quasi aut aer sine ulla forma Deus esse possit, cum praesertim Deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie esse deceat: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.*

perciò gli Jonici presso Cicerone dagli Epicurei.

Ma quì appunto fan trionfo quelli, che d'Ateismo incolpano Anassimandro ed Anassimene. Che sorta di Dei poteano mai essere quegli infiniti mondi, altri de' quali nascono, altri dopo una lunga vita, o durazione finalmente periscono? e qual Dio poteva essere quell'aria infinita ed immensa d'Anassimene, che si va generando, ed è sempre in moto? L'ammettere sì fatti Dei non è appunto lo stesso, che negargli apertamente, giacchè non è altro, che ritenerne il nome e toglierne l'idea? Eppure quelli, che così la discorrono, sembranmi non fare bastevole attenzione a questa importantissima osservazione dell'arte Critica, che le voci adoperate per significare nozioni composte non contengono sempre presso tutti il medesimo complesso d'idee semplici. Quando gli Antichi diceano il Sole, la Luna, la Terra esser Dei, non intendevano semplicemente per nome di Sole, di Luna e di Terra que' corpi visibili, dotati di certe apparenti e sensibili qualità, che compongono tutta la

Abuso, che si fa delle voci adoperate dagli antichi.

nozione, che ora noi diamo a quelle voci; ma all' idea di coteste qualità sensibili aggiugnevano l'idea d'una virtù Divina, dotata di forza e d'intelligenza, unita al corpo degli Astri, come la nostra mente è unita al nostro corpo; e per cagione di quella mente Divina, che a sì fatti corpi supponevano unita, diceano gli Astri esser Dei. Questo già osservò Sesto Empirico (*lib. 9. adv. phys. num. 39.*). *Quelli* (dice egli) *i quali dicono, che gli antichi tennero in conto di Dei tutte le cose, che giovano alla vita, come il Sole, la Luna, i Fiumi ed i Laghi, oltrecchè propongono una sentenza del tutto incredibile, fanno rei d'una somma stoltezza quegli antichi. Nè è certamente credibile, che stati sieno giammai fuor di senno sì fattamente, che siansi indotti a credere Dei cose, le quali si corrompono sotto gli occhi, e le quali essi o mangiavano, o in qualunque maniera distruggevano. Non è forse fuor di ragione lo stimare Dea, per esempio, la terra, non quella sostanza, che si scava e si fende in solchi, ma quella virtù, che in essa risiede e la regge e le dà forza di fruttificare, e ch' è cosa veramente divinissima ec.* Se a questo passo posto avesse mente l' ardito sistematico promulgatore della libertà di pensare, non avrebbe tanto insistito sulle assurde nozioni, ch' ebbero gli antichi della Divinità, stimando forse potere in tal guisa persuadere agl'incauti essere stata sempre una sì fatta nozione regolata dal capriccio e dalla fantasìa degli uomini, e rendutala del tutto instabile e toltole il fondamento, che ha nella natura, svellerla più facilmente dalle ingannate menti degli uomini.

Gli uomini nel formare la nozione di Dio seguono l' idea, che hanno della perfezione. Origine delle false nozioni della Divinità.

Ma che vagliono gli sforzi degli ingegni più sottili contro la natura e contro le nozioni, che ha la natura impresse nella mente di tutti gli uomini? In queste prime nozioni è fondata la nozione della Divinità; e gli errori stessi, ond'è stata in sì strane guise contaminata, pur ne additano ancora il primo fonte, da cui sorse e si derivò in tutto il genere umano. Hanno sempre gli uomini avuto una qualche nozione ed idea della perfezione; nè le vane sottigliezze d'alcuni metafisici potranno giammai distruggere quel fondamento, che ha nella natura istessa della mente umana quel giudizio, per cui paragonando gli uomini una cosa coll' altra, giudicano l' una essere più perfetta dell' altra, come, per esempio, essere un animale più perfetto di una pietra,

perchè dotato d'un maggior numero di potenze, ciascuna delle quali si estende a un maggior numero di oggetti, onde maggior facoltà ed energia si scorge nell'animale. Una tale idea di perfezione comune, quanto al fondo, a tutti gli uomini, ma che varia per le varie opinioni, è sempre stata la sorgente e la misura dell' idea, che hanno avuto di Dio. Quindi il volgo, nulla veggendo di più perfetto, che l'uomo su questa terra, nè i suoi pensieri molto più in là portando di ciò, che ferisce i sensi, fu sempre inclinato a rappresentarsi Dio sotto una forma umana, siccome la più bella e la più perfetta, onde mai s'adornasse la fantasia; e questa forma aggiunse ad una sorta di corpi, ch'esente fosse dalle infermità e passioni, che ne danno un sì vivo sentimento della propria nostra debolezza e caducità. Alcuni poi tra' filosofi, sollevandosi alquanto sopra il volgo, si formarono come una scala di nature animali, che andassero crescendo in perfezione: e siccome i bruti sono più perfetti delle piante e tra'bruti gli uni il sono più degli altri, e tutti l'uomo avanza di perfezione grandemente; così credettero, che gli altri corpi dell' universo, ne' quali osservavano una certa costanza e regolarità di movimenti, ed una grandissima facoltà di operare sul rimanente dell' universo, avessero un' anima più eccellente ancora della mente umana, che li reggesse e ne regolasse il movimento e le operazioni: e veggendo finalmente dall'unione e corrispondenza di tutte le parti del mondo formarsi un tutto maravigliosamente connesso e proporzionato ed armonico, in cui tutto consente ad un fine, questo gran mondo stimarono essere altresì retto e governato da una mente eccellentissima, che tutto il potesse contenere in ordine. Un sì fatto progresso di raziocinio si trova distintamente spiegato presso Cicerone *lib.* 2. *de Nat. Deor.*, e Sesto Empirico *lib.* 9. *adv. Mathem.*, ed altri; ma per lo nostro intendimento basta averlo accennato.

Anassimene nel denominar Dio l'aria infinita, intese non il corpo fluido dell' aria, ma una mente, che quella muove.

Quindi Anassimene dicendo l' aria infinita esser Dio, non si ha da credere, ch'egli stimasse, come una parte di Dio, quell'aria, che noi respiriamo, ma la mente, che scuote l'aria e l'agita, e tenendo in essa il principato, come la mente nel capo, se ne serve, come d'instrumento universale per produrre le mutazioni ed i fenomeni dell'universo. E però non ha luogo l'obbiezione di quelli, che van dicendo, che, se per nome d'aria avesse Anassimene inteso una virtù Divina, troppo strano sarebbe, ch' egli avesse poi af-

fermato l'aria continuatamente generarsi. Imperocchè, siccome l'animale, quanto al corpo, si va rinnovando a poco a poco, mentre l'anima, che n'è la parte principale, e che gli dà l'essere d'animale, rimane in se stessa sempre la medesima; così s'intende facilmente nel sistema d'Anassimene, come potesse l'aria generarsi continuamente, quanto a ciò, che v'ha in essa di materiale; ed immutabile ciò non ostante rimanesse in se medesima quella virtù Divina, che animandola, secondo Anassimene, costituiva la natura animante potentissima ed architettonica dell'universo, ch'egli chiamava Dio.

Nè punto da questo dissente il di lui sistema fisico, in cui ponendo l'aria per principio materiale delle cose, potrebbe sembrare cosa difficile da capirsi, come egli facesse poi, che cotest'aria si andasse continuamente generando. Ma questo s'intende facilmente dall'esposizione del di lui sentimento, che si ha nell'Opuscolo delle opinioni degli antichi filosofi, degno d'Origene, sebbene a lui falsamente attribuito, e dall'aureo trattatello d'Ermia dell'irrisione de' Gentili. Questa era pertanto l'opinione d'Anassimene, che l'aria nel suo stato naturale è a noi invisibile; ch'ella si rende sensibile per mezzo delle sue qualità, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del moto; ch'ella poi si muove perpetuamente. Imperocchè senza moto non potrebbe ricevere le continue mutazioni, a cui soggiace: che dal condensarsi e dal rarefarsi avviene, che cangi forma ed aspetto; mentre l'aria rarefatta divien fuoco ed etere; mediocremente condensata si forma in nubi e poi in acqua ed in terra a misura, che si va vieppiù addensando; e giunta finalmente all'estremo segno di densità resta conglutinata in durissima pietra. Da questo si scorge, che il caldo e 'l freddo erano, secondo Anassimene, le prime qualità moventi della materia, che alternativamente l'aria condensando e rarefacendo, produceano tutta la serie delle forme e delle mutazioni, onde s'abbella l'universo. Ed in ciò è stato seguito il di lui sistema dall'Autore fanatico dell'Istoria naturale dell'anima (*p.* 21.). Ma quegli antichi, che il moderno scrittore si pregia di seguire, non si poterono mai dare a credere, che 'l caldo ed il freddo avessero da per se tanto giudizio di potere sì fattamente equilibrare la loro vicendevole azione, che non mai venisse meno la costanza de' movimenti e la regolarità delle mutazioni in una pressochè infinita va-

rietà di forme e d'effetti. Di questo ne assicura lo stesso Sesto Empirico (*Lib.* 9. *n.* 112.), il quale adducendo le ragioni, per le quali s'indussero i filosofi da lui nominati a riconoscere l'operazione d'un Dio nel mondo, dice tra le altre cose, ch'erano quelli persuasi, ch' ogni movimento regolare e costante, e massimamente se scorgeasi, come nell'universo, ad un fine buono e salutare diretto, dovea certamente partire da una mente operante con cognizione, cioè da una mente Divina; mentre senza quella lo stesso moto di vertigine non potrebbe essere nè ordinato, nè durevole. Nè si ha da credere, che le ragioni addotte da Sesto Empirico in favore dell'esistenza di Dio fossero soltanto degli Stoici, perchè da esso loro con più diligenza raccolte e promosse con maggior vigore di raziocinio, e con acutezza maggiore di argomenti; il che ha dato ad alcuni motivo di errare, affermando, che Sesto Empirico le sole ragioni degli Stoici mettesse in campo; imperocchè egli stesso num. 137. li convince di falso: *E queste*, dice, *sono le ragioni, le quali e dagli Stoici, e da quelli, che sono d'altre Sette, si adducono per provare, che vi sono Dei*. E quella in particolare toccata sopra, che si prende dalla perpetuità e regolarità de' movimenti, egli espressamente l' attribuisce non solo agli Stoici, ma anche agli altri. E però vanamente si lusinga lo Scrittore della Storia naturale dell'anima nel darsi a credere di rinnovare i saggi pensamenti degli antichi nel limitare alle sole insensate qualità del caldo e del freddo i primi principj moventi ed architettonici della materia. Erano bensì, secondo Anassimene, coteste qualità i principj prossimi ed attivi delle mutazioni; anzi il moto stesso regolatissimo degli astri attribuiva egli all' aria condensata e renitente. Ma, che l' aria potesse ciò fare da se sola, e senza l' influsso d' una virtù divina e conoscente, che tenesse in quella il principato, e come istromento la movesse e dirigesse ne' suoi movimenti, questo è un pensiero assurdo e contrario del tutto alle opinioni, che tennero gli antichi riferiti da Sesto, tra' quali si comprende Anassimene.

Que' passi pertanto di Plutarco e d'altri autorevoli Scrittori, ne' quali, esponendo l'opinione d'Anassimene, discorrono del solo principio materiale, dichiarando, come per le mutazioni, a cui soggiace, Anassimene spiegava i fenomeni della natura, non provano certamente in alcuna maniera, che Anassimene Iddio escludesse dal governo dell'universo;

anzi confermano ciò, che sopra si è osservato, che ne' principj della Setta Jonica que' primi Fisici, supponendo come indubitabile, secondo le dottrine Teologiche, la necessità d'una virtù, o mente divina, che regesse il tutto, si erano rivolti con tutto lo sforzo dell' ingegno loro ad investigare le cagioni materiali prossime, e, come diciamo, fisiche degli effetti naturali: col che si può agevolmente conciliare il silenzio di quegli Autori colle positive testimonianze di Cicerone, di Stobeo, di Lattanzio, di Sesto Empirico e di altri, che Anassimene ripongono tra' filosofi, che riconobbero la necessaria esistenza d'un Dio.

Cicerone, avendo lasciato scritto sia nel Lucullo, sia nel primo lib. de Nat. Deor., che Anassimene pose per principio l'aria infinita, ha dato a molti occasione di credere dubbio e scorretto il testo di Diogene Laerzio, in cui nell' esporre la sentenza di quel filosofo distingue l'aria e l'infinito, come due cose differenti, poste da esso per principio delle cose, ἀρχὴν ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον; e vorrebbono, che si leggesse semplicemente ἀέρα ἄπειρον, onde è venuta la comune opinione, che Anassimene non altro facesse, che specificare la natura del principio materiale infinito, stabilito indeterminatamente dal suo precettore Anassimandro, volendo, che cotesto principio fosse l'aria, e pertanto un'aria immensa e d' infinita estensione. Pure osservo, che Plutarco (*De plac. Philos. lib.* 1. *cap.* 3.) nel riferire l'opinione di lui, non fa menzione alcuna dell' infinità, che si pretende data da Anassimene all'aria; e dice semplicemente, ch'egli propose per principio delle cose l'aria: ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο: la qual cosa parmi tanto più notabile, quanto che nell'esporre immediatamente prima l'opinione d'Anassimandro si era Plutarco più ampiamente steso sull' infinito da esso stabilito, avendo anche particolarmente notato, ch'egli non definì punto, qual si fosse la natura di cotesto infinito, se aria, o acqua, o terra, o altro: onde pare naturale, che, passando a dichiarare immediatamente appresso l'opinione d'Anassimene, non avrebbe mancato di parlare dell' infinità da lui applicata all' aria, se avesse saputo tale essere veramente il sentimento di lui. Osservo in secondo luogo (1), che, secondo lo

(1) E'altresì osservabile a questo proposito la ragione, che, al riferire di Aristotile (*lib.* 2. *de Coelo cap.* 13.) assegnava que-

stesso Plutarco (*Lib.* 2. *de plac. cap.* 11.), ed altri gravi scrittori, Anassimene reputò l'estrema ed ultima circonferenza del mondo essere di natura terrestre. Come dunque potea mai Anassimene ammettere un principio materiale d'estensione infinita, se tutta la materia, onde è composto il mondo, e l'aria tutta rinchiudeva egli nello spazio finito com-

sto filosofo, della quiete della terra, la quale fu indi seguita da Anassagora e da Democrito. Diceano questi, che la terra, essendo assaissimo stesa in larghezza e sovrastante all'aria, non potea romperla; ma ne rimanea sostenuta, non avendo questa un luogo, ove potesse, cedendo, ritirarsi, e però resisteva grandemente, come nelle clessidre si vede, e come si dimostra per molti segni, che ora noi diremmo osservazioni ed esperimenti, la forza dell'aria rinchiusa. Ora nè Aristotile, nè gli altri antichi, che ho veduto, non avendo giammai accennato, che Anassimene ammettesse infiniti mondi, siccome Anassimandro e Democrito, inferisco dal passo sopraccitato, che Anassimene fece l'aria infinita non già per la mole, ma per la virtù movente. E certamente, che l'infinità attribuita all'aria, all'etere, o ad altro sì fatto principio creduto comunemente attivo dagli antichi, non significhi sempre una mole d'una infinita estensione, ne abbiamo in Plutarco una prova assai chiara (*de Plac. lib.* 2. *cap.* 13.) ove dice, ch'Eraclide ed i Pitagorici dissero ciascuna Stella essere un mondo, che contiene terra ed aria ed etere nell'etere infinito: e che gli stessi principj ne' Carmi Orfici vengono celebrati, essendochè in questi di ciascuna Stella se ne fa un mondo. Ora nè i Pitagorici, nè quelli, che i Carmi Orfici composero, o seguirono, non fecero giammai il mondo infinito per estensione, giacchè i primi riconobbero, che fuori del mondo vi fosse un voto, e questo neppure infinito, ma di capacità tanta, quanta bastava, perchè il mondo in esso respirare potesse; e quanto agli altri poco differenti dai primi, se non furono i medesimi, si hanno prove chiarissime sì dagli inni attribuiti ad Orfeo, e sì dalla celebre lor dottrina intorno all'uovo, che partorì il mondo, ch'essi neppure il fecero infinito, ma bensì, che gli attribuirono un'infinita energia e virtù, la quale risiedeva massimamente nell'etere. Dal che si vede, che Plutarco nel dire, che i Pitagorici ed Orfici stimavano ciascuna Stella essere un mondo nell'infinito etere, o nell'aria infinita, come dice Galeno, non dee interpretarsi in questo senso, che l'aria e l'etere nel sentimento di que' filosofi si spandessero per uno spazio infinito; ma piuttosto, che ciascuna Stella, o Pianeta era un mondo cioè abitato, ed era contenuto, o sia retto dall'etere, che l'universo anima e regge con energia infinita, e ciò, come si proverà a suo luogo, in virtù della mente, che in esso tiene il principato.

preso dalla terrestre ultima superficie del Cielo? Giacchè nè da Cicerone, nè da Plutarco, nè da Diogene Laerzio, nè da Sesto Empirico, nè da alcun altro viene accennato giammai, ch'egli ammettesse più mondi; solo Stobeo confusamente annoverandolo con Epicuro, Metrodoro ed altri, ha dato motivo di sospettare, ch'egli fosse per la pluralità de' mondi. Ma il silenzio di tanti Autori, che nulla di questo dicono, quando pure a dirlo sarebbero stati astretti dal corso naturale de' loro ragionamenti, mi pare, che porga in contrario una prova d'assai maggior forza. Galeno pure nel riferire l'opinione d'Anassimene e di Diogene Apolloniate intorno al principio materiale delle cose, porta semplicemente l'aria senza far menzione alcuna dell'infinito: Ecco le sue parole (*De hist. philos. cap.* 39. *de finitate, et infinitate mundi*): *Omnes, qui de rerum natura aliquid locuti sunt, concordes materiam esse concedunt: quaenam vero sit, non omnes consentiunt. Sed Pherecydes Syrius eam esse terram credidit, Thales aquam, Anaximander infinitum, Anaximenes, et Diogenes Apolloniata aerem, Heraclitus, et Hippias Metapontinus ignem etc.*; e portando quelli, che il mondo riputarono finito, mette Talete e la sua scuola: *Thales, et qui ab eo derivant, unum mundum assentit*. Osservo in terzo luogo, che, se avesse Anassimene fatta l'aria d'estensione infinita, come volgarmente si crede, dovea pure infinita riputare la virtù Divina, che regge l'aria e la muove, non volendovi meno, che una forza infinita per governare una mole infinita. Ma è da considerare, che gli antichi ripeteano l'infinità d'una virtù movente non solo dalla mole infinita, ch'ella muove, ma anche dall'infinità del tempo, in cui muove, stimando ugualmente necessaria una forza infinita per muovere in un tempo finito una mole infinita, come per muovere una mole finita in un tempo infinito, siccome poi più diffusamente fu dichiarato da Aristotile. Ora dovendo Anassimene riconoscere una virtù infinita, che tenesse il principato nell'aria, e con essa costituisse la natura animante, ch'egli dicea Dio non solo nell'ipotesi, che l'aria fosse infinita di estensione, ma ancora nell'ipotesi d'un'aria finita, che si movesse perpetuamente, come egli dicea, e 'l cui moto non dovesse cessare giammai; dobbiamo conchiudere, che l'infinito da esso recato, come principio delle cose, non fosse già l'aria materiale; nel che si sarebbe egli troppo visibil-

mente contraddetto, avendola tutta circoscritta entro una circonferenza finita; ma la virtù, che regge l'aria, e la muove come instromento. Onde non avrebbe da correggersi, o, per meglio dire, guastarsi la lezione di Diogene col volervi metter mano sul fondamento di semplici ed ingannevoli conghietture: cosa stimata da tutti i buoni e giudiziosi Critici temeraria e pericolosa. E quindi anche svanisce l'apparente discordanza tra Plutarco, Diogene e Cicerone. Plutarco, parlando de'principj materiali, fa menzione dell'aria sola, nè alcuna cosa dice dell' infinito; perchè Anassimene da fisico l'aria sola, nè questa infinita, proponeva per principio materiale; nè quella virtù infinita, che all'aria aggiugnea, egli l'aggiunse come parte del suo sistema fisico, ma come un supposto delle dottrine Teologiche da lui ritenute. Diogene, volendo in breve riportare intero il di lui sentimento, accenna egualmente il principio materiale e fisico, e 'l principio motore Teologico ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον. Finalmente Cicerone, l'uno coll'altro congiungendo, dice, che Anassimene dicea esser Dio un'aria infinita, cioè una natura animante infinita, il cui corpo, ovvero l'instromento della cui operazione era l'aria; onde Dio potea dirsi un'aria infinita; non che il corpo dell' aria instromento della sua operazione fosse infinito, ma perchè era infinita la virtù, che lo animava, e con esso costituiva una natura animante: Interpretazione del tutto conforme alle filosofiche idee di Cicerone sulla maniera, in cui concepiva la mente unita al corpo, come si vede da questo passo del sogno di Scipione, ove nella persona dell' Africano così ragiona: *Tu vero habeto, te non esse mortalem, sed corpus hoc: nec enim es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse; si quidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui praevidet, qui tam regit, et moderatur, et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus: et ut ipsum mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet: nam, quod semper movetur, aeternum est.* E nel primo delle Tusculane (*cap.* I. §. VI. *pag.* 197.) nella propria persona, giacchè per intendere i veri sensi di Cicerone avverte l'Autore del libro della libertà di pensare, doversi riguardare que'luoghi, ove parla egli medesimo, o introdu-

ce un interlocutore Accademico: *Dicaearcus quidem, et Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid, aut qualis esset intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt. Est illud quidem vel maximum animo ipso animum non videre.* (bella risposta all'obbiezione sopra riferita dell'Epicureo contro Anassagora, *aperta, simplexque mens nulla re adjuncta, quae sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim, et notionem videtur*) *Et nimirum hanc vim habet praeceptum Apollinis, quo monet, ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecepit, ut membra nostra, aut staturam, figuramve noscamus: neque nos corpora sumus: neque ego tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur* nosce te *dicit, hoc dicit* nosce animum tuum. *Nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum: ab animo quidquid agitur, id agitur a te.* Così finalmente parlando Cicerone di quando in quando secondo le nozioni degli Stoici, il cui sistema su questo punto non fu, che una rinnovazione di quello degli antichi Jonici Talete ed Anassimandro (*V. Brukerum tom.* 1. *p.* 923.), de' Pitagorici ec., dice il mondo essere sapientissimo, beatissimo ec., intendendo per nome di mondo non già il complesso delle cose visibili, secondo la comune idea, che se ne ha, ma la virtù Divina in esso abitante. Per lo che non è da maravigliarsi, che, portando la sentenza d'Anassimene, abbia detto essere Iddio un'aria infinita, attribuendo l'infinità non all'aria materiale, ma alla virtù Divina, che in essa facea risiedere Anassimene; siccome nel chiamare il mondo beatissimo non al mondo visibile si conviene quell'attributo, ma alla virtù Divina, che lo anima, secondo gli Stoici.

Cosa siano gli Dei, che continuamente nascono e muojono, secondo Anassimandro.

Queste medesime cose vagliono ugualmente, se non più, in favore d'Anassimandro. *Anaximandri est opinio*, dice Cicerone (*lib.* 1. *de Nat. Deor.*) *nativos esse Deos, longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.* Dunque Anassimandro ammetteva Dei, che nascono e muojono continuamente. Non è giusta la conseguenza, perchè dedotta da un antecedente non bene inteso. Ecco pertanto Cicerone interprete delle sue parole: *Ipsum mundum quadam ex parte mortalem Deus aeternus movet.* Fu errore d'Anassimandro rinnovato in parte dagli Stoici, che il Mondo era Dio, perchè animale ed animale perfettissimo: onde nel mondo distinguevano due

parti: l'una, che sola noi comprendiamo nella nozione, con cui determiniamo una tal voce: l'altra, ch'era la virtù divina, e per questa, siccome principalissima parte, diceano il mondo esser Dio. Ma, quanto all'altra parte, poteva il mondo, o sia la natura animante, chiamata Dio, esser mortali, nascere e morire senza pregiudizio della eternità ed immutabilità della virtù divina, siccome nel sistema Pitagorico non si cangiava l'anima in se stessa, benchè ora un corpo reggesse, ora un altro. Questa eternità della virtù Divina, riconosciuta da Anassimandro viene autorevolmente attestata da Ermia nell'irrision de'Gentili filosofi, ove, avendo riferita la sentenza di Talete dell'acqua principio delle cose, soggiugne per mostrare, secondo il suo intento, la contrarietà delle opinioni di que'filosofi: *ma Anassimandro di lui Concittadino un principio stabilisce più antico dell'acqua, e l'eterna mozione*, onde: ibid. τῇ γὰρ τέτων εἰς ἄλληλα μεταβολῇ πάντα γίνεται, καὶ φθείρεται: tutte le cose nascono e tutte si disciolgono. τὸ ὑγρὸ πρεσβύτερον ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀϊδιαν κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὸ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι. Cotesta eterna nozione, che precede l'acqua elementare, non suppone ella visibilmente una eterna virtù motrice? e quando Cicerone nel 2. delle quest. Accad. riporta con queste parole il sentimento d'Anassimandro intorno al primo principio: *Is infinitatem naturae esse dixit etc.*, questa espressione *infinitas naturae* non sembra ella, oltre il principio materiale, additare una cagione efficiente e motrice?

E certamente, riguardo al principio materiale, non pare, che Anassimandro di molto si allontanasse dal suo precettore Talete; poichè dall'acqua ripetea l'origine degli animali tutti e fin degli uomini, siccome attesta Plutarco (*lib.* 5. *de plac. c.* 19.). Volea cioè, che i primi animali nati fossero nell'acqua chiusi in corteccie spinose, le quali coll'andar del tempo s'aprirono, e come dice nel Convito (*lib.* 8. *qu.* 8.), gli uomini in prima esser nati ne'pesci, e cresciuti poi e fatti robusti, essersi lanciati dal mare ad occupare la terra. Bella immaginazione in vero e degna di fare a dì nostri nuova comparsa sul teatro filosofico, corredata da buon numero di racconti puerili e di assurde supposizioni portate con mirabile, anzi ridicola serietà dal supposto Indiano filosofo Telliamed!

Incostanza de' liberi pensatori nel trattar dell'origine e progresso delle cose.

E quì non posso a meno di notare di passaggio l'incostanza de'liberi pensatori, e la stupenda agilità, con cui trapassano da una contraddittoria all'altra, senza che niente trattenga l'impeto del vigoroso loro ingegno. L'essersi osservato, che gli uomini nell'America nati da Parenti Europei, e quelli, che da questi nati sono, nel corso d'alcune poche generazioni ritengono pur anche una certa conformazione di corpo e certi caratteri particolari agli Europei; e che similmente i Negri, che si vanno propagando nell'Europa, non lasciano così presto la nera spoglia, nè in più gentile forma elevandosi dal volto spicca lo schiacciato naso, sembra loro argomento invincibile d'una differente origine. Non pare loro, che quelle differenze puramente accidentali, e che non tolgono una perfetta omogeneità e somiglianza nelle parti vitali, negli organi de'sensi, nel numero, nella corrispondenza, nella conformazione delle mani, de'piedi, nelle giunture, in una parola, nella disposizione totale d'una macchina fabbricata sul medesimo modello ed a'medesimi usi destinata, possano attribuirsi alla sola diversità del clima, contuttochè il contrario sia stato sodamente dimostrato dal Sig. De-Buffon: e ricusano francamente di cedere all'autorità delle Divine Scritture, che una comune origine danno a tutto il genere umano. E poi, quando si tratta di pesci volanti, che, spiccando il volo dal mare, ed in qualche spineto trattenuti, non più vi possono ritornare, non pare nè strano, nè incredibile, che ivi potessero campare e nutricarsi: che, disseccate le loro pinne, si fendessero, s'allungassero, e di barba, o piume si coprissero: che la lor pelle tutta se ne vestisse: che le picciole alette, che aveano sotto il ventre, diventassero gambe e piedi; e che così con altri pochi cangiamenti sì fatti e di poco rilievo si trasformassero in uccelli. Tutto questo si crede sulla fede del supposto Indiano; e'l credere la possibilità d'una sì stravagante metamorfosi è un pensare da filosofo: il credere poi per via di conseguenza cavata dai detti della Scrittura, che la diversità del clima ed alcune altre circostanze particolari del terreno, dell'acqua, de'venti, della maniera di vivere, fortificate per una lunga serie di secoli, ha bastato per dare un colore bianchissimo a'popoli più Settentrionali; meno candido a quelli delle Zone temperate; più imbronzito a quelli, che s'accostano alla torrida, e nero finalmente agli abitanti di questa: che sì fatte

cagioni hanno potuto togliere la barba agli Americani, questo è un credere da donnicciuola, una deplorabile ignoranza delle leggi della natura. Ma dove sarà mai questa sì bizzarra legge di natura, la quale debba rendere incredibile, che la diversità de'climi, un differentissimo costume di vivere, e 'l concorso d'altre molte cagioni, non abbia potuto in una lunghissima successione di tempo far sì, che di uomini da un medesimo padre nati, altri abbiano perduta la barba, altri l'abbiano ritenuta, ed altri foschi sien divenuti, altri rimasi bianchi; ed insiememente renda verisimile, plausibile e naturale, che per pesci, portati fuori dell'acqua in un'aria crassa, sì leggiera sia stata una sì fatta mutazione, ch'abbiano potuto conservare la vita; ed insieme di tanta forza, che non solo abbia potuto coprirli di piuma, cangiar la forma esterna, ma le pinne trasformare in ali, le alette stendere in coscie, gambe e piedi, ed operare la metamorfosi d'un pesce in un uccello? Dunque la diversità de'climi non potrà produrre una diversità sì accidentale, qual è quella del colore; e potrà la diversità dell'ambiente produrre diversità del tutto essenziali? Con sì fatto metodo di filosofare non è maraviglia, che la Scrittura perda la sua autorità, e fede acquisti l'Indiano Filosofo.

L' infinito di Anassimandro, l'acqua di Talete, il Caos degli antichi essere una medesima cosa.

E'molto verisimile, che l'acqua da Talete assegnata per materiale principio delle cose non fosse l'acqua pura ed elementare, ma l'acqua mista e torbida, espressa dagli antichi per lo nome di Caos. Certamente Brukero, spiegando la Teogonia d'Esiodo (*Tom.* 1. *p.* 412.), dice assai bene: *Sunt, qui per Chaos aquam intellexisse .... contendunt; sed hoc accurate intelligendum, nec de Oceano, sive aqua, quam elementum quartum constituerunt, accipiendum est, sed de aquosa, et limosa, sive turbida materiae, omnes seminales rationes in se continentis, congerie, qualem Phaenices descripsisse ostendimus. Ab iis enim Graecos vetustissimos Theogoniam, atque Cosmogoniam, accepisse probavimus.* Questo Caos fu nominato dagli antichi Teologi *acqua* dalla parte principale e dominante, in cui credevano tutte l'altre contenersi. Fu in tal senso l'acqua da Talete adottata per principio. Anassimandro diede al Caos il nome d'infinito, il che vuole dire indeterminato; non estimando, che vi fosse ragione, per la quale dovesse prendere il nome piuttosto dall'acqua, che da qualunque altra parte, lo considerò sotto l'idea del comples-

so di tutte le ragioni seminali, o sia de'primitivi elementi, onde tutte le cose son composte (1); e però non determinò, che fosse aria, nè acqua, nè terra ec., e quindi aprì ad Anassagora la via alla sua Omeomeria. E quindi si può argomentare, che, siccome Anassagora sviluppò l'idea di Anassimandro intorno al principio materiale, così pose in miglior lume quella mozione, ch'egli aggiunge come principio efficiente, dichiarando apertamente la natura di quel principio essere una mente infinita, immateriale ec.

Il principio della ragion sufficiente introdotto da Anassimandro.

Anassimandro credette anch'esso, come Talete, e come dopo lui il credette Anassimene, che la terra stesse ferma in mezzo al Mondo. Abbiamo veduto, che Talete, seguendo un'antichissima tradizione, la facea nuotare sull'acqua; e che Anassimene volea in seguito del suo sistema, che fosse sostenuta dall'aria compressa. Anassimandro nell'addurne la ragione introdusse nella filosofia il famosissimo principio della ragion sufficiente. *Sunt autem*, dice Aristotile (*lib.* 2. *de Coelo cap.* 13.) *quidam, qui manere ipsam ob similitudinem dicunt, ut inter veteres Anaximander. Neque enim magis sursum, quam deorsum, aut in plagas alias ferri potest, quod jacet in medio, et similiter se habet ad extrema. Neque enim simul fieri potest motio in contraria.* Non ho mai veduto più espressamente da alcun Leibniziano dichiarato il principio della ragion sufficiente, di quello, che Aristotile il dichiarò in questo luogo. Pure Aristotile ne conobbe bensì la forza; ma vide, quanto era facile il dedurne false conseguenze: τοῦτο δὲ λέγεται κομψῶς μὲν, οὐκ ἀληθῶς.

CAP. III.

Di Diogene ed Archelao.

Diogene d'Apollonia in Creta vien riposto da Cicerone tra quelli, che nel primo lib. *de nat. Deor.* Vellejo si prende a confutare, come favorevoli alla Divinità: *Quid*, dice egli, *aer, quo Diogenes Apolloniates utitur Deo, quem sensum habere potest, aut quam formam Dei?* Certamente

(1) Ved. Aristotel. *natur. auscul. lib.* 1. 1. cap. 5. alii autem ex uno contrarietates, quae in eo insunt, fecerunt, ut Anaximander ait.

l'Epicureo avrebbe avuto ragione, se Diogene avesse fatta la virtù Divina, inerente all'aria, come una proprietà di lui. Ma S. Agostino (*lib.* 8. *de Civ. Dei cap.* 2.) in più sano senso interpreta l'opinione di Diogene: *Diogenes quoque, Axaximenis alter Auditor,* (cioè con Anassagora) *aerem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent: sed eum esse compotem Divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.* Dalle quali parole s'intende, che, secondo Diogene, la ragion divina presiedeva e tenea il principato nell'aria per reggerla e muoverla, e di essa, come di materia comune, condensandola, rarefacendola, o, per meglio dire, le condensazioni e rarefazioni regolando, dar forma ed ordine all'universo. Si crede altresì con ragione da Bayle e da altri, accennato Diogene in que'versi di Sidonio Apollinare sulla successione della Setta Jonica.

„ Quartus Anaxagoras Thaletica dogmata servat.
„ Sed divinum animum sentit, qui fecerit orbem.
„ Junior huic junctus residet Collega, sed idem
„ Materiam cunctis creaturis aera credens
„ Judicat inde Deum, faceret quo cuncta, tulisse.

Il carattere di Collega d'Anassagora conviene molto bene a Diogene, essendo stati l'uno e l'altro ammaestrati da Anassimene: e l'opinione, che a quello viene attribuita da Sidonio, è appunto la medesima, che Cicerone e S. Agostino attribuirono a Diogene. Dalle quali cose si può concludere, non essendovi massimamente autorità in contrario, che Diogene niente si discostasse sul punto della Divinità dalle sentenze de'primi Jonici. Diogene Laerzio afferma, ch'egli pose l'aria per principio materiale, e che disse esservi infiniti mondi; e nota, che fu discepolo d'Anassimene. Con tutto ciò nel riferire l'opinione di questo non fa neppure motto di cotesta pluralità di mondi, la quale avendo egli cura di notare espressamente in altri, pare, che confermi ciò, che si è detto sopra, non potersi con fondamento attribuire un tal pensiere ad Anassimene.

Di Archelao si legge in Plutarco (*lib.* 1. *de plac. cap.* 3.) ch'egli per principio delle cose pose l'aria infinita, e la densità e rarità, o sia la condensazione e la rarefazione, onde ella poi diviene fuoco, rarefacendosi; acqua, condensandosi: in Diogene Laerzio, ch'egli affermava esser due le cagioni della generazione, il caldo e 'l freddo: ne' Filosof. attribuiti ad Origene, ch'egli tenne intorno ai prin-

cipj la stessa sentenza, che il suo maestro Anassagora. Il che però non discorda punto da quanto dicono Plutarco e Laerzio, come altri hanno dimostrato: ch'in questo però s'allontanò da Anassagora, che egli suppose alla mente di natura inerente una qualche mistione. E Stobeo sulla fede degli Antichi non dubita d'affermare, che, secondo lui, punto non fuvvi la mente fabbricatrice del mondo. Ripetea l'origine degli animali dal fango riscaldato: volea, che tutti fossero egualmente partecipi di mente. Facendo pertanto Archelao dipendere la mente da una certa mistura d'elementi, nè alla mente attribuendo parte alcuna nella formazione dell' universo, a lui certamente si conviene il primo luogo tra i dichiarati Materialisti ed Atei, se non per la celebrità della fama, almeno per l'anteriorità del tempo.

Quindi ebbe egli una morale pure assai differente da quella di Talete il primo de'sette sapienti, e da lui diffusa con grande onore della virtù nella Setta, di cui fu capo e fondatore. Nella turba ed immensa moltitudine degli animali, che dal fango nacquero, gli uomini tra di loro somiglievoli si separarono dagli altri, e duci stabilirono e leggi ed arti e Città e Repubbliche ed ogni altra sorta d'instituti. Onde arditamente pronunciò Archelao, che il giusto e l'ingiusto, l'onesto ed il turpe, non per natura, ma per le leggi unicamente differiscono: Voce empia da Cicerone e da tutti i buoni detestata, come nemica d'ogni virtù e d'ogni onestà; che uscita la prima volta da Archelao fu miseramente accettata dal Machiavelli (1), dallo Spinosa, e da Hobbes, e rimbomba tutto dì tra i nemici della Religione per gloria grande, siccome mi pare, di questa, che altri nemici aver non può, fuorchè quelli dell'onesto e del giusto. E' per tanto da ammirarsi lo studio di Bayle nel voler discolpare Archelao dell'Ateismo, e incolparne Anassagora.

(1) *Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio cap.* 2. Nacquero queste variazioni di governo a caso tra gli uomini, perchè nel principio del mondo sendo gli abitatori rari, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie: di poi moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardar fra loro quello, che fosse più robusto, e di maggior cuore, e fecionlo come capo, e l'obbedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniciose e ree ec.

LIBRO SECONDO

DELLA SETTA ITALICA.

Di Pitagora.

Fra i molti egregi Scrittori, che applicati si sono ad illustrare o in tutto, o in parte la storia della filosofia, quelli, che della vita e dottrina di Pitagora trattano più diffusamente, sogliono le lor lunghe ed erudite dissertazioni cominciare e finire, protestando, che di quanto si hanno preso a dichiarare, nulla si può sapere; che il tutto è involto in una profonda oscurità per lo difetto e la confusione degli antichi monumenti; e che appena si può giugnere a qualche probabile, ma sempre incerta e dubbia conghiettura. Io credo però, che questo lor detto vogliano, che s'intenda, quanto alla vita di Pitagora, di certi maravigliosi fatti ed avvenimenti, che di lor natura oscuri e secreti, sono il più delle volte creati dalla finzione, e quindi accreditati dalla credulità; de' quali non pochi si narrano di quell'insigne Filosofo; e non già degli avvenimenti ordinarj della vita, di lor natura manifesti, nè soggetti per la loro indifferenza ad essere supposti, o alterati dalla voglia di raccontare cose strane; ed i quali da' primi Scrittori Pitagorici raccolti, da Diogene Laerzio e da altri, furono da questi tramandati alla posterità. E finalmente, quanto alla dottrina, stimo, che con ragione affermino essere impresa del tutto vana il prendersi a dichiarar minutamente il particolare significato degl' enimmi, de' simboli, de' geroglifici, ne' quali avvolse Pitagora una gran parte della sua Filosofia; e che arrivati confusamente a noi senza indizio alcuno del metodo d'interpretarli, riescono, quali ad un Gramatico riuscirebbero i caratteri dell' Algebra, quando non più rimanesse nè Maestro, nè libro elementare di quella facoltà. Ma quanto a' punti della di lui dottrina, che da Platone e da Aristotile vengono apertamente dichiarati, non credo, che debba darsi luogo ad una sì fatta incertezza; poichè Platone ebbe i libri contenenti la dottrina di Pitagora da Filolao, che conversò con grandissimi Pitagorici; e fattasi così più comune la dottrina di Pitagora fu intesa da Aristotile, e seppe questi be-

nissimo distinguere ciò, che nelle dottrine di Platone era proprio di lui, dalle cose Pitagoriche, ond'erasi arricchito.

Hanno saggiamente avvertito il Mosheimio, il Kustero, il Brukero ed altri, che le tante favole, i tanti maravigliosi racconti, onde ne' primi secoli della Chiesa massimamente fu la storia di Pitagora non già ornata, ma guasta e deturpata, parti furono del mal talento e dell'impostura de' Gentili Filosofi, che voleano pure ad ogni patto, che sul teatro della filosofia comparisse un Eroe, il quale e per la santità della vita e per la sublimità della sapienza e per la maraviglia delle prodigiose operazioni, potesse contrapporsi al divin Fondatore del Cristianesimo; sperando di poter in tal guisa fermar il corso di quella Religione, che vieppiù andavasi dilatando sulle rovine delle Pagane filosofiche superstizioni. Ma tardi, o tosto viene l'impostura superata dal vero, e, rimanendo, per così dire, in poter del Vincitore, serve d'eterno monumento per autenticarne il trionfo. I miracoli attribuiti a Pitagora con sì poco fondamento e con tanti indizj non solo d'incertezza, ma di falsità, che Giamblico stesso non può dissimulare il suo rossore nel doverli raccontare, non attestano forse la verità di quelli di Gesù Cristo? giacchè non potendo i Gentili negargli in un tempo, in cui n'erano troppo recenti e manifeste le prove, cercarono d'offuscarli col porre loro a confronto lo splendore di minori maraviglie. E' da notarsi certamente il proemio, che alla vita di Pitagora premette quel celebre Scrittore, in cui apertamente dichiara, che nella moltiplicità delle favole e dell'impertinenze, onde fu ingombrata, non è possibile di scorgerne il vero; onde mostra in quella sua impresa unicamente appoggiarsi all'ajuto degli Dei, l'instinto de' quali seguendo, spera venirne a capo. Lo stesso vale de' miracoli d'Aristea, d'Abaride, d'Apollonio; onde dovrebbe la licenza dello scrivere trattenuta dall'esempio stesso di Giamblico vergognarsi oramai di rimetter in campo sì fatte imposture, ed opporle a' prodigj ben altramente autenticati del Fondator de' Cristiani.

Tralasciando pertanto sì fatti puerili racconti, toccheremo soltanto que' pochi fatti della vita di Pitagora, che recar possono qualche lume alla dottrina di Lui.

§. I.

Dell' eterna permanenza degli animi secondo Ferecide e 'l suo Discepolo Pitagora.

Nato egli in Samo, secondo la più comune opinione, intorno alla cinquantesima Olimpiade, anno più, anno meno, fu nella sua prima gioventù ammaestrato da Ferecide, il primo tra' Greci, che insegnasse la immortalità dell'anima; sentenza, che abbracciata poi da Pitagora, fu da lui sparsa ed accreditata maravigliosamente. Così appunto Cicerone lib. 1. delle Tusculane: *Sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos . . . . . Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit, qui cum, Superbo regnante, in Italiam venisset, tenuit magnam illam Graeciam cum honore, et disciplina, tum etiam auctoritate.*

Non sarà fuori di proposito, che ci fermiamo alquanto a disaminare questo passo di Cicerone, che è stato in varie maniere interpretato, e dalla cui vera interpretazione si può aver qualche lume appartenente alle cose, che sono il principale oggetto di queste nostre istoriche discussioni. Hanno molti conchiuso da quel passo (V. Encicl. V. *Ame*), che l'immortalità dell'anima fu prima di Ferecide inudita nel Mondo, e che quegli fosse il primo, a cui un tal pensiere cadesse nell'animo: Errore al certo gravissimo, essendo stata l'immortalità dell'anima molto prima di Ferecide celebrata da' Poeti, creduta volgarmente dagli Egizj, e prima degli Egizj da' Caldei e dagli Indiani, al dire di Pausania in *Messeniac*. Dal che appare, che non ebbe l'Autore dell'articolo *Anima* della celebre Enciclopedia di Parigi tutta la ragione di affermare, che per consentimento universale degli Antichi furono gli Egizj i primi a credere l'immortalità dell'anima.

Altri mirando a quella parentesi, *quod literis exstet*, conghietturano, che Cicerone abbia voluto dire, che Ferecide fosse il primo, che scrivesse dell'immortalità dell'anima, o il primo, di cui si avessero gli scritti su tale proposito: Conghiettura, che, essendo rettificata, non s'allontana del tutto dal vero, come tosto vedremo.

L'Enciclopedista finalmente in quel suo per altro bellissimo articolo pensa, che Ferecide fosse il primo ad insegnare non semplicemente, che l'anima è immortale, ma eterna, o sempiterna, in quanto stimò, che ella fosse una particola di Dio, o sia dell'anima del mondo, da cui staccata per animare il corpo, in quella poi ritornasse, venendo ad abbandonarlo. Anzi egli crede, che Ferecide e Talete sieno stati i primi Autori di quella opinione, la quale poi per mezzo di Pitagora massimamente, prese grandissima voga nella Greca filosofia, cioè che vi sia una universale anima eterea, diffusa in tutto l'universo; e che in seguito di sì fatta opinione eglino si condussero per via di naturale conseguenza a dedurne, che l'anime delle piante, de'bruti, degli uomini, fossero tante particelle di quell'anima universale, le quali sciolte dal corpo si riunissero con quella, siccome corrotto il corpo torna a confondersi colla massa universale della materia. Fonda egli la sua opinione su questo massimamente, che troppo è raffinato e sofistico il sistema dell'anima universale per dover essere attribuito agli Egizj, la cui sapienza tutta semplice consisteva in massime staccate e scommesse, che si trasmettevano a' Posteri, quali erano state ricevute da' maggiori; e che però molto più si confà un tal sistema colle sottigliezze della Greca filosofia. Onde non si ha da dubitare, che non sia nato nelle Scuole Greche forse dall'abuso di qualche massima Egiziaca. Secondo per provare particolarmente, che Talete e Ferecide ne furono gl'inventori, porta il passo di Cicerone citato sopra, e nota, che Cicerone recando l'opinione di Ferecide, usa il termine di *sempiterna*, che significa l'eternità, non solo in quanto esclude il fine, ma anche il principio dell'esistenza. Rispetto poi a Talete, cita Diogene Laerzio, a cui fa dire similmente, che, secondo alcuni, fu Talete il primo, che sostenne l'anime degli uomini essere sempiterne. Quindi aggiugne, che cotesta eternità dell'anima era una conseguenza, che non potea nascere, se non dal principio, che facea l'anima dell'uomo parte di Dio, e Dio conseguentemente anima universale del mondo. Finalmente dice, che l'antichità ne insegna, che que'due filosofi pensavano, che vi fosse un'anima universale.

Io ben volentieri consento col dotto Scrittore, che si abbia da tenere il sistema dell'anima universale, quale Greca sofistica specolazione, anzi che come un punto ricevuto

nella Teologia Egiziaca; ma non so vedere, come egli provi, che Ferecide e Talete ne siano stati gl'inventori, e che essi come conseguenza necessaria di tal sistema credessero, che l'anime umane fossero particelle dell'anima universale, nella quale sciolte dal corpo dovessero riunirsi e confondersi.

Sistema dell'anima universale non bene rappresentato da'moderni.

Primieramente il sistema dell'anima universale ricevuto ed applaudito nelle scuole de'Greci, sebbene infetto di gravissimo errore, non credo però, che fosse tanto assurdo, come viene rappresentato da parecchi moderni Scrittori; nè direi, come l'Enciclopedista, che Bayle con ragione lo stimò più assurdo del sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro. E penso, che si abbia più ragione di stare molto sospeso e con grande attenzione, ogni qual volta si sente il Bayle declamare contro l'empietà di qualche opinione. *Aliquis latet error . . . . ne credite, Teucri: quidquid id est, timeo Danaos* (*Virgil. Eneid.* 2. *v.* 40.). Nel nostro caso il dire, che il sentimento dell'anima universale è più assurdo, che non è il sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro, dopo che si è premesso, che tutti i filosofi dell'antichità abbracciarono l'uno, o l'altro sistema, egli è un dire apertamente, che i filosofi tutti dell'antichità o abbracciarono l'Ateismo, o un sistema peggiore dell'Ateismo.

E' vero, che gli Antichi, i quali credettero il mondo animato, portarono opinione, che l'anima di esso fosse un sottilissimo fuoco, o etere diffuso in tutta la mole corporea: ma è falso, come l'insinuano i moderni, e come il proveremo a suo luogo, che, secondo essi, quest'anima fosse propriamente Dio; poichè riconoscevano espressamente, che una mente dotata d'altissima intelligenza tenea il principato in quest'anima, e la reggea e movea, senza che perciò dovesse esser diffusa in tutto il mondo; siccome insegnavano, che la mente nell'uomo, sebbene fosse nel solo capo, reggeva l'anima diffusa in tutto 'l corpo, e però quella mente faceano di natura diversa dall'anima. Ora Iddio nel sistema dell'anima universale era propriamente quella mente dotata di suprema intelligenza e virtù, che al tutto presiedeva.

Permanenza degli animi nel sistema di Talete senza riunione all'anima universale.

E venendo al particolare di Talete, si legge, come osservammo sopra, ch'egli fece Iddio mente del mondo, la quale formò il tutto dall'acqua: anzi dalla confutazione di Vellejo presso Cicerone appare, che questa mente egli fa-

cesse esente di corpo in un senso impercettibile all'Epicureo, e però favorevole assai ad una vera immaterialità. Ed in questo certamente nulla si scorge di somiglievole all'anima universale, quale viene dipinta da' moderni. Secondo. Si legge, che egli popolava il mondo di Genj ed Eroi, i quali Eroi erano l'anime defunte; il che denota la permanenza dell'anime nel proprio essere, e non già una riunione, mescolanza e confusione collo spirito universale. Terzo. Nel testo di Diogene Laerzio citato dall'Autore il termine, con cui viene espresso, che Talete insegnò la permanenza dell'anima, egli è ἀθάνατος, che propriamente significa immortale, e non già ἀίδιος, o altro equivalente, corrispondente a quello di sempiterna, su cui insiste e fa forza l'Autore, mostrando, che Diogene Laerzio usato l'abbia nel riferire l'opinione di Talete.

Nel sistema degli Egizj, onde Ferecide tolse la sua opinione, non si facea la riunione delle anime nell'anima universale.

Quanto poi a Ferecide, l'opinione di esso, alla quale Pitagora tanto accrebbe di lustro e di celebrità, non è altra, come da Suida vien notato, se non quella della trasmigrazione dell'anime, che Ferecide prese dagli Egizj, presso i quali era in vigore. Udiamo Erodoto lib. 2. cap. 9. *Dicono i Sacerdoti, Cerere e Libero, cioè Bacco, avere il principato dello Inferno; nel qual luogo però non credono, che vada anima alcuna, nè ancora nel Cielo, benchè sieno stati i primi gli Egizj, che abbiano detto, le anime degli uomini essere immortali, e passare dall'uno in altro corpo dopo la morte del primo, e, poichè per tutte tre le sorti corporee, cioè terrestre, aquatile e volatile, fossero passate, entravano nel corpo d'uomini nuovamente creati; e questa circuizione dicono farsi in termine d'anni tremila. Alcuni de' Greci si hanno usurpata questa invenzione, come da se: altri prima ed altri di poi, i nomi de' quali non mi pare di scrivergli al presente.* E' manifesto da questo passo di Erodoto, che gli antichi Egizj niuna opinione aveano del ritorno dell'anime nell'anima universale; e che pertanto altro non è, che un bel lavoro della fantasia de' moderni il fingere, che presso gli Egizj il giro della trasmigrazione avea un certo limite, passato il quale si riunivano l'anime al lor fonte. Anzi vediamo, che gli Egizj, dato che aveano il fine ad un corso di trasmigrazione nelle tre sorti di nature corporee, ne cominciavano subito un altro, fingendo, che l'anime di bel nuovo passassero in corpi d'uomini nuovamente creati; e

sulla perpetuità di sì fatto corso fondavano la lor credenza, ch'alcun'anima non vada giammai nè in Cielo, nè in Inferno. Questo molto bene conferma il detto dell'Enciclopedista, che non fu giammai propria degli Egizj l'opinione dell'anima universale e dell'anime particolari, che da quella si staccano ed in quella ritornano; ma mi pare, che confermi egualmente, che, essendo una sì fatta opinione incomparibile con quella della trasmigrazione creduta dagli Egizj, neppure si debbe attribuire a'filosofi e massimamente a'primi, i quali questa invenzione usurparono dagli Egizj, i nomi de'quali, sebbene taciuti da Erodoto, son noti e famosi, e sono appunto quelli di Ferecide e di Pitagora.

Argomento somministrato d. Pausania in favor dello stesso assunto.

Finalmente Pausania nel luogo citato sopra narra, che era fama comune presso i Messenj Popoli della Morea, che il loro valorosissimo Capitano Aristomene prestasse dopo morte ajuto e favore a' Tebani nella segnalatissima vittoria, che sotto la condotta d'Epaminonda riportarono sopra gli Spartani a Leutra. Sopra la qual fama ragionando Pausania, dice, che i Caldei e gl'Indi insegnarono gli animi degli uomini essere immortali; e che ad essi acconsentirono di poi i Greci e tra gli altri Platone: e conchiude, che, essendo una sì fatta opinione di comune sentimento approvata, non era punto incredibile, che durasse in Aristomene morto l'odio, che portato avea in vita contro gli Spartani. Pausania dunque nell'attribuire a'Caldei, agl'Indi, a'Greci, a Platone la sentenza dell'immortalità delle anime umane, l'intendea in questo senso, che l'anime umane durassero dopo la morte nel proprio loro essere, e non già si andassero a perdere nello Spirito universale; giacchè, se non avesse durato nel suo essere l'anima d'Aristomene, non sarebbe stato in alcuna maniera credibile, che ritenuto avesse l'odio antico contro gli Spartani, ed avesse cooperato alla loro sconfitta. Ora non credo, che i moderni vogliano meglio intendere le sentenze degli Antichi di quello, che le intese Pausania Autor Greco ed antico. Se in fine rifletteremo, che la maggior parte de' filosofi concedevano l'immortalità alle sole anime umane, ed anche alla sola parte razionale dell'anima umana, scorgeremo chiaramente, che il sistema della riunione o non fu così universale, come il pretendono i moderni, o si debbe intendere in senso assai diverso da quello, in cui piace loro d'intenderlo. Dalle quali cose appare essersi allontanato assai l'Enciclopedista dalla legittima

interpretazione del passo di Cicerone, in cui parla di Ferecide.

Interpretazione del passo di Cicerone.

Quale sarà adunque la vera interpretazione? Io credo quella di Cicerone medesimo. Ascoltiamo di grazia questo insigne filosofo, e ci convinceremo sempre più, che ebbe grandissima ragione l'Editore dell'Enciclopedia d'avvertire nella sua prefazione i leggitori, che moltissimo rimane ancora negli Antichi, onde possano i moderni approfittarsi. Propone Cicerone nelle Tusculane un bellissimo esempio delle Greche Socratiche disputazioni, in cui proponendo l'uditore una quistione, si prende il filosofo a dichiararla, e 'l discorso promovendo per la via di lunghe, ma prudenti ed accorte ed artifiziose interrogazioni, lo conduce, come in un laberinto, senza che se ne accorga, all'esito ed al punto, in cui scuopre da se con grata sorpresa e maraviglia il non pensato scioglimento del proposto dubbio, una verità chiaramente dimostrata ed opposta al suo primiero pensamento. Fa dunque Cicerone, che dall'uditore gli venga proposto come dubbio, o come sentenza da confutarsi, che la morte è un male: *malum mihi videtur esse mors*: ben presto gli dimostra Cicerone il suo errore; perchè, se nella morte si estingue ogni sentimento, è la morte il termine de'mali, e però non è male; e se nella morte rimane pure l'animo, ella è per li buoni una vita, che debbe condurgli ad una maggior felicità, e però è un bene grandissimo. Animato l'uditore da una speranza sì dolce e sì nobile insieme prega il filosofo a volergli queste cose più ampiamente dichiarare. E quì Cicerone colla modestia propria della vecchia Accademia, e non già colla stolta pertinacia d'un forsennato Pirroniano, che non vuole saper discernere tra il bianco ed il nero, avverte, che non pretende deciderla da Oracolo, ma di recar soltanto ciò, che a lui sembra più verisimile, mostrando però, che questo altri tenevano per fermo e indubitato. E quindi, portate le varie opinioni de'filosofi sulla natura dell'animo, conclude, che, secondo quelli, che l'animo dicono essere il cuore, o 'l sangue, o 'l cervello, dovrà egli perire col rimanente del corpo: che poi, se l'animo è anima, o sia spirito, si dissiperà per avventura; se fuoco, si estinguerà; se armonìa, cesserà; onde, secondo queste sentenze tutte, togliendosi dopo morte ogni sentimento, la morte non può essere un male: ma che, le sentenze di tutti gli altri concedendo all'ani-

mo l'immortalità, ne danno la lieta speranza di poter dopo lo scioglimento pervenire al Cielo.

E quì farò tre riflessi. Il primo, quanto sia necessario l'oracolo d'una Divina rivelazione per accertare pienamente gli uomini di ciò, che loro dee premere di più, vale a dire, di ciò, che ha da essere dell'uomo per tutta la futura eternità delle cose; e quale eminente carattere di verità porti in fronte quella Religione, che attesta sì autenticamente per tutti sì fatte importantissime verità, alle quali tutti sono per natura inchinevoli; che più verisimili sembrano a chi usa la ragione più dirittamente; e che giungono fin al segno della più chiara evidenza per quelli, che capaci sono di penetrare la forza d'una metafisica dimostrazione, o almeno d'una morale certezza per qualunque uomo di buon senno, che voglia spassionatamente considerare il complesso delle ragioni, che le comprovano. Necessità di una rivelazione.

Il secondo riflesso si è, che dalla sentenza particolare di quelli, che diceano l'animo esser anima, si scorge, che presso gli Antichi altra era l'idea dell'animo, altra l'idea dell'anima. All'animo attribuivano il pensare, il riflettere, il volere: l'anima poi diceano ciò, che noi diremmo adesso gli spiriti animali, o sia quel fluido mobilissimo, etereo, o elettrico, come già piace a molti, che anima i nervi ed i muscoli. Onde nella sentenza di quelli (ed erano i più) che distinguevano l'animo dall'anima, da questo, che facessero l'anima spirituale, o di natura aerea, non si ha da concludere, che materiale altresì facessero l'animo, vale a dire, l'intelligenza, o sia la sostanza pensante. Distinzione fatta dagli antichi tra l'animo e l'anima.

Il terzo, che le sentenze di molti filosofi, come attesta Cicerone, apportando colla immortalità all'animo la speranza di pervenire in Cielo, non pare, che tanto comune fosse presso di loro la sentenza della riunione delle anime coll'anima universale. Imperocchè, stante cotesta riunione, non si potea dire con più ragione l'anima essere immortale di quello, che il fosse il corpo, che si riuniva anch'esso colla massa di materia, onde era stato estratto; nè si potea dire, che l'anime andassero piuttosto in Cielo, che altrove, stante la lor confusione coll'anima universale diffusa in tutta la mole corporea. Onde, opponendo quegli Antichi l'immortalità dell'animo alla mortalità del corpo, mostravano, che questa immortalità intendeano, come una permanenza eterna nel proprio stato ed essere, e non una qualunque per- La permanenza degli animi nel proprio essere creduta dagli Antichi.

manenza in un altro essere; nel qual senso è il corpo anch'esso immortale.

Portando quindi Cicerone le prove, che favoriscono l'immortalità dell'animo, fa vedere esser queste fortissime, o si riguardi l'autorità, o si riguardi la ragione. E quanto all'autorità, la ripete dall'antichità stessa della opinione, che fu creduta da' primi uomini, i quali quanto erano men discosti dalla prima origine delle cose e dalla Divina creazion loro, tanto meglio poteano saperne il vero.

Opinione dell'immortalità dell'anima appoggiata, secondo Cicerone sul la tradizione e sul fondamento naturale.

Dal che si vede, che a' tempi di Cicerone si credea, che i primi uomini fossero stati ammaestrati dal Divin Nume; e che si conservarono anticamente nel genere umano quelle Divine tradizioni.

Tanto più si dovette conservare questa dell' immortalità dell'anima, quanto che era internamente avvalorata, ed in tutti gli uomini, da un certo naturale sentimento ravvivata: il quale natural sentimento dichiara Cicerone, e spiega maravigliosamente, e mostra, come da quello vengono mossi gli uomini tutti al desìo dell'immortalità, e con più forza quelli, che sono di migliore e più eccellente ingegno, indole e natura dotati. Onde, se dall'ottima natura degli individui si ha da prendere indizio di ciò, che si conviene ad una generale natura di cose, conclude, che in quegli altissimi animi, che tendono all'immortalità, si scorge assai apertamente l'inclinazione, o la tendenza non mai vana della natura.

Riflesso notabile di Cicerone sulla diversità delle opinioni intorno alla natura di Dio, ed alla permanenza degli animi.

Così mettendo insieme in parallelo la sentenza dell' immortalità dell'animo e quella dell'esistenza di Dio, fa vedere, come, rispetto ad ambedue, nel consentimento universale del genere umano spicca il giudizio e l'autorevole decisione, per così dire, della natura. E quì fa un riflesso ben degno di un filosofo, anzi da non tralasciarsi, se non da chi non è punto filosofo. Vi ha gran diversità d'opinioni intorno alla natura de' Numi. Nè ciò fia maraviglia; perchè gli uomini, dalla retta ragione torcendo, spesse volte in false ed assurde opinioni si lasciano trasportare; ma avverte però, che sì fatta diversità intorno alla natura non toglie punto il costante uniforme consenso ed opinione intorno all' esistenza della virtù Divina; nè punto scema pertanto di forza all' argomento, che da quel consentimento, come da oracolo della natura, si prende per provarne l'esistenza. E così, rispetto all' animo, non confonde Cicerone la per-

manenza delle anime in se colla maniera, in cui si suppongono elleno rimanere: nè dalla diversità delle opinioni, che si scorge intorno al modo, conclude, come han fatto certi moderni, non esservi consenso, quanto alla permanenza in se stessa. Anzi conclude, che, siccome noi portati siamo per natura a riconoscere l'esistenza degli Dei, ma alla ragione si appartiene lo investigare, quali siano; così per lo consentimento di tutte le nazioni confessiamo, che gli animi rimangono; ma in quale sede, e quali rimangano, questo si dee dalla ragione apprendere. Mostra poi Cicerone, come dalla ignoranza degli uomini in questa parte nacquero assurdissimi errori, massimamente nel volgo, venendo questi a persuadersi, che le anime spogliate del corpo facessero colaggiù nello Inferno cose tali, che senza corpo fare non si possono: il qual errore fu accresciuto e confermato da Poeti per la gagliarda impressione, che facea sulla debole fantasìa delle donne e de' fanciulli l'orrendo spettacolo dell'anime, che i Poeti dallo Inferno chiamavano su' Teatri. Il quale errore nota però Cicerone, che già ne' suoi tempi era pressochè tolto di mezzo, non essendovi quasi più donnicciuola, che credesse nè il cane di tre teste, nè il fremito del Cocito, nè il tragitto dell' Acheronte, nè altre sì fatte bugiarde invenzioni de' Poeti, e de' Pittori. Ed è questa una cosa degnissima di considerazione, che, quantunque da molto tempo fossero quelle ridicole favole dal volgo stesso conosciute per quelle, che erano; rimase però sempre negli animi della moltitudine altamente impressa, e viva e ferma si stette la persuasione della immortalità dell'animo. Della qual cosa è testimonio Cicerone, attestando da una parte l'universale consentimento non meno vigoroso ne' suoi tempi, che il fosse anticamente sull' articolo della immortalità: e per l'altra parte attestando, che più non si avea fede alle descrizioni, che dello stato futuro delle anime fecero i Poeti. Lo stesso mostra essere avvenuto, nel 2. lib. della natura degli Dei, riguardo all'esistenza di questi; onde meritamente sentenzia: *Opinionum commenta delet dies; naturae judicia confirmat.*

Origine de' popolari errori sulla natura dell'anima.

Scuopre indi Cicerone il fonte di que' popolari errori sulla natura dell'anima. *Animos per se ipsos viventes non poterant mente complecti: formam aliquam, figuramque quaerebant.* E poco appresso. *Nihil animo videre poterant: ad oculos omnia referebant.* Così è. Gli animi vol-

gari, che hanno l'intelligenza loro accostumata, per così dire, a non fare altro, che seguire e combinare all'ingrosso le nozioni e le forme corporali, appresentate da'sensi, difficilmente possono poi sollevarla dalle cose, che hanno corpo e peso, e rivolgerla alla contemplazione de'rapporti generali, delle forme astratte, e di quelle cose, che spogliate d'ogni materia ritengono pure un essere, che può farsi l'oggetto del nostro intendimento. *Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus, et cogitationem a consuetudine abducere.* Questo è appunto l'uffizio del Filosofo, a cui però si appartiene il distinguere con sottile esattezza le operazioni dell'animo dai movimenti del corpo, e quelle diligentemente osservando, e con questi paragonando attentamente, per la via d'una sì fatta diligente osservazione e confronto investigare co'puri lumi della ragione, quale debba essere la natura dell'animo, ed in che debba essere dal corpo diverso, perchè da lui possano procedere quelle operazioni, che sì diverse sono dai movimenti e dalle mutazioni proprie del corpo. Una sì fatta investigazione non potè adunque cominciare, se non coll'incominciamento della filosofia, che tardò assai. E però gli Antichi, senza entrare in sì fatte sottili ricerche sulla natura dell'animo, si contentavano di credere della immortalità di lui quello, a cui li movea la natura stessa, e che veniva dalla Religione de'maggiori confermato. *Sed, qui nondum ea, quae multis post annis tractari coepissent, physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant; rationes, et causas rerum non tenebant.*

Come Ferecide insegnasse il primo l'immortalità dell'animo, secondo Cicerone.

Così passò la cosa sino a Ferecide: e sebbene sia credibile, che prima di lui in una sì lunga serie di secoli, altri disputassero già della natura degli animi; egli è però il primo, di cui consti, che, filosoficamente ragionando (giacchè, come dalle cose antecedenti s'intende, non d'altro si parla qui, che di filosofiche disputazioni) conchiudesse, che gli animi degli uomini sono immortali, o sempiterni. *Itaque credo equidem etiam alios tot seculis disputasse de animis; sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos . . . . . Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.*

Ecco pertanto in qual senso Cicerone affermò, che Ferecide fu il primo ad insegnare l'immortalità dell'animo; nè

con quel termine di sempiterno, che usa in questa occasione, si sognò giammai di dare ad intendere, nè credea, che Ferecide intendesse egli stesso la permanenza degli animi per via dell'anima universale, da cui si partissero, e con cui di nuovo si confondessero. Imperocchè in tutto questo passo non v'ha neppure il menomo vestigio di sì fatti misterj. Anzi, continuando il discorso, dice francamente, che Ferecide e Pitagora di questa lor sentenza niun'altra ragione davano, che per via di numeri e di figure; e che Platone, essendo venuto in Italia per conoscere i Pitagorei, ed avendo tra gli altri molti praticato Archita e Timeo, ed imparata tutta la filosofia di Pitagora, non solo tenne la stessa sentenza, ma che fu il primo a darne la ragione. *Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse, et in ea cum aliis multos, tum Architam, Timeumque cognovisse, et didicisse Pythagorea omnia, primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem, quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse.* Dunque, se la ragione, su cui Platone fondò e stabilì l'eterna permanenza degli animi, altra non fu, come vuole l'Enciclopedista, se non la riunione di questi con l'anima universale, e fu Platone il primo a recarla; non poterono Ferecide e Pitagora da quella riunione prendere argomento della eternità dell'animo. Dalle quali cose conchiuderemo, che senza fondamento viene Ferecide portato qual primo inventore di quella opinione; e, quanto a Pitagora ed a Platone, verrà in appresso tempo più opportuno d'esaminare più particolarmente il loro sentimento.

E per tornare ancora una volta a Cicerone, avendo egli fin quì condotto l'uditore, e messolo in aspettazione delle prove di Platone, si ferma con queste parole, che seguono immediate le precedenti: *Quam* (rationem), *nisi quid dicis, praetermittamus, et hanc totam spem immortalitatis relinquamus* (Pag. 200.). Non ha avuto rossore l'Autor del discorso sopra la libertà di pensare, di portar questo passo per provare, che non credea Cicerone l'immortalità dell'anima. E soggiugne, che capì molto bene Attico, ch'egli suppone essere l'uditore introdotto in quel dialogo, essere questo il pensiero di Cicerone; onde saggiamente rispose: *An tu, cum me in summam exspectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum*

Platone, quem tu quanti facias, scio, et quem ex tuo ore admiror; quam cum istis vera sentire.

E chi non comprende da tutto l'antecedente ragionamento di Cicerone, che quella chiusa altro non è, che un finissimo tratto dell'artifizio proprio del dialogo? poichè, trattandosi di un soggetto sublime ed importantissimo, e di un uditore, che già si mostra volenteroso assai d'udirne ragionare, il metterlo in aspettazione di sentirne gli alti e nuovi concetti d'un Filosofo riputato sommo; e poi il subito mostrar di volerli trascurare e passare ad altro: che altro è, se non infiammarlo maggiormente, e così disporlo, e nella sua persona il Leggitore, che in un artifizioso dialogo da se stesso si mette in luogo dell'uditore, a sentire con maggior diletto ed attenzione il proseguimento del meditato discorso? E questo ben dimostra la risposta dell'uditore, e ciò, che replica Cicerone, *Macte virtute*, in cui si scorge e la contentezza d'avere riuscito nell'accendere la voglia nel suo uditore di sentirlo, ed in esso lui un nuovo ardore di ragionarne. *Macte virtute: ego enim ipse cum eo lem ipso non invitus erraverim.* Ma no, ben tosto ripiglia, no, che in questo non errò già Platone: *quamquam hoc quidem minime.* E qui emulando l'eloquenza di esso, si prende a spiegarne le dottrine e gli argomenti, e non tralascia di dire contro gli avversarj: *Licet concurrant plebeji omnes Philosophi (sic enim ii, qui a Platone, et Socrate, et ab illa familia dissident, appellandi videntur) non modo nihil unquam tam eleganter explebunt; sed, ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit, intelligent.* Eppure lo Scrittore del libro della libertà del pensare, abusando del luogo, in cui Cicerone, avendo riportato le opinioni di cotesti plebei filosofi, che anima faceano chi il sangue e chi il cuore e chi il cervello e chi un soffio e chi un'armonìa, conchiude, che, secondo queste tutte, l'anima perisce col corpo, nè però rimanendo senso alcuno nella morte, non può esser questa un male: riferisce egli soltanto quella conclusione sconnessa del tutto dalle cose antecedenti e conseguenti, che ne possono determinare il senso; e l'appresenta in un'aria tale, che appaja, che Cicerone certamente fosse commosso assai dal numero, dalle ragioni, dall'autorità di que' Filosofi. Laddove si vede, che Cicerone dell'autorità loro fa così poca stima, che non dubita chiamarli plebei; e dell'acutezza lo-

Poco conto che facea Cicerone di que' Filosofi, che negano la immortalità dell'anima.

ro ha sì fatta opinione, che ben lungi, che possano arrivare Platone, appena li crede capaci di comprendere la sottigliezza degli argomenti di lui. Ed in questo Cicerone si mostra dappertutto costante e pienamente consenziente a se stesso; mentre non v'ha luogo, in cui egli trascuri di manifestare il disprezzo, che facea della Setta e filosofia d'Epicuro, sì rispetto alla morale, che rispetto alla fisica, la quale comprendea le tre gran quistioni della formazion dell'universo, della provvidenza di Dio e della immortalità dell'animo. Nè meno apertamente si scorge la mala fede del medesimo Scrittore nel sentenziare, che le Tusculane sono piene di proposizioni, le quali diritramente tolgono i castighi dell'altra vita; giacchè, come si è veduto, altro non fa Cicerone, che mostrare l'insussistenza e l'assurdità delle favole de'Poeti, e dichiarando, siccome la instabilità di si fatti sogni nulla toglie di fermezza alla cosa in se, cioè alla permanenza ed allo stato futuro delle anime, da questa stessa opposizione deduce un valevole argomento in favore della immortalità.

Ho stimato cosa utile e del tutto conveniente al mio principale intendimento il discorrere un poco a lungo su questo passo di Cicerone, e spiegandolo a parte a parte, perchè nella concatenazione apparisse meglio il sentimento dell'Autore, manifestare autenticamente, qual fede si debba prestare, da chi non vuole essere ingannato, a certi Scrittori, che si contentano di recar in mezzo le tronche sentenze degli Antichi per accomodarle, come piace loro, ad ogni sorta di capricciose interpretazioni.

Corre in questo genere un gravissimo pregiudizio per le menti di molti, ed è questo. Ogni qualvolta si tratta d'un Autore, che fa professione di una intera libertà, o licenza di pensare, si credono, che questi dica le cose apertamente, come sono; e sulla protesta, che fa l'Autore di non avere impegno alcuno, dannosi a credere, ch'egli riferirà tutto candidamente senza passione, senza obbligo di tacere, di dissimulare, di stiracchiare, di coprire qualunque cosa sia. All'incontro, se l'Autore fa profession di Religione, pensano, che l'obbligo, che si addossa di difenderla, l'impegni ad usar un certo contegno e certi prudenti temperamenti, onde non voglia, o non ardisca dire palesemente il vero in tutto. E non si avvedono questi, che, quanto si fa più larga la licenza del pensare, tanto più ri-

stretto si è l'assunto di chi si prende a difenderla e promulgarla, in quanto egli, opponendosi a più verità, scarseggia più di prove e di ragioni, ed ha maggior bisogno di menzogne ed invenzioni per reggersi e sostenersi. Laddove chi difende una buona causa, nulla ha da temer del vero, mentre ad una proposizione vera non può giammai alcun vero esser per se stesso ripugnante, ma solo apparentemente per lo mezzo di qualche fallace conclusione, che se ne deduce. L'aver pertanto noi scoperto nel più famoso promulgatore della licenza di pensare il maligno artifizio di volgere i detti altrui in un senso perverso ed alieno dalla mente dell'Autore, potrà servire a confermare, quanto sia erroneo il pregiudizio, che abbiamo detto, ed a mostrare, siccome la licenza del pensare si distrugge da se stessa; mentre toglie a chi la professa, la libertà di dire le cose, quali sono, e l'obbliga a dirle contro il suo proprio pensamento, quali vorrebbe, che fossero, per favorire il suo assunto.

§. II.

De' viaggi e della scuola di Pitagora.

Viaggio di Pitagora in Mileto, messo in dubbio dal Brukero.

Dopo che Pitagora ebbe avute le prime instituzioni della filosofia da Ferecide e indi da Ermodamante, mosso dalla chiarissima fama della Setta Jonica portossi in Delo ed a Mileto ad ascoltare Talete ed Anassimandro. Così Apulejo e Giamblico, lib. 1. cap. 2., il quale soggiugne, che Talete ammirò assai l'elevato ingegno e le sublimi cognizioni del giovine Pitagora; e che, avendogli comunicato quanto sapea, e dalla cagionevole sua età impedito di poter procedere più oltre con esso lui, grandemente lo esortò a viaggiare in Egitto, mentre non dubitava, che, se conversato avesse con que' Sacerdoti, non fosse per riuscire il più sapiente degli uomini. Pure l'eruditissimo e laboriosissimo Brukero nella millesima pagina in punto del suo primo tomo ha per incerto e sospetto tutto questo racconto, sia perchè non si può facilmente combinare col rimanente della storia di Pitagora quel suo tragitto in Delo ed a Mileto: sia perchè, non apparendovi neppure il menomo vestigio della Setta Jonica nella filosofia di lui, non pare verisimile, che n'avesse

apparato i principj: e finalmente perchè, avendo Talete trovata così povera ed ignuda di cognizioni la filosofia de' Sacerdoti d'Egitto, che toccò a lui d'insegnar loro un metodo per altro assai piano di misurare le Piramidi; non è neppure probabile, ch'egli pute avesse voluto inviar loro un giovine di grandissima speranza, mentre fioriva già nella Grecia una migliore filosofia.

Insufficienza degli argomenti del Brukero.

La prima ragione del Signor Brukero proverebbe assai, se si potesse chiaramente dimostrare l'incompatibilità di quel viaggio col rimanente della storia di Pitagora: ma, trattandosi solamente di qualche difficoltà nel conciliare certe partite cronologiche, si fa la prova molto debole; giacchè una simile difficoltà s'incontra in un grandissimo numero di fatti per altro incontrastabili della storia antica; nè per ciò può valere contro la positiva testimonianza di due celebri Autori, quali sono Apulejo e Giamblico. Di molto minor forza pare, che sia ancora l'altra ragione del Signor Brukero; perchè, quando fosse vero, che nulla v'ha di comune tra la Setta Jonica e la filosofia di Pitagora, questo non proverebbe, che Pitagora non avesse inteso i principj della Setta Jonica, ma solo, che, avendogli inteso e non essendogli piaciuti, fu uomo da farsi una filosofia da se. Sebbene come si ha da credere alla pagina millesima del Signor Brukero, se gli si presta fede alla 484. dello stesso tomo, ove, avendo spiegato i principi di Anassimandro, soggiunge: *Id, quod non absimili quoque ratione Pythagoras, et Stoici, licet differenti systematis modificatione, asseruerunt?* Abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora credea l'aria piena di anime, cioè di Genj ed Eroi: cosa, che fu già detta espressamente da Talete. Teone di Smirna attribuisce ad Anassimandro lo avere il primo fatto volgere la terra intorno al Sole: questa medesima sentenza viene anche attribuita comunemente a Pitagora. Anassagora uno de' maggiori lumi della Setta Jonica pensò, siccome riferisce Diogene Laerzio, la Luna essere abitata ed avere colline e valli: lo stesso sentimento attribuisce pure Plutarco (*De plac. lib.* 2. *cap.* 3.) a' Pitagorici. Dal che appare la convenienza tra la filosofia fondata da Talete, e quella, che derivò da Pitagora. Nemmeno per questo, che Talete dovette insegnare la geometria ai Sacerdoti di Egitto, si ha da stimare improbabile, ch'egli facesse a Pitagora premura d'andarsi ad approfittare della dottrina loro, augurandosi

Conformità della filosofia Jonica e Pitagorica.

do, che fosse per riuscirne il più sapiente degli uomini. Imperocchè tra la sapienza, o sia la filosofia, e la geometria molto maggior differenza faceano gli Antichi di quello, che se ne faccia oggidì. Il trattato d'Archimede delle cose galleggianti non acquistò giammai al suo autore il nome di fisico, non che di filosofo, e solo accrebbe e confermò l'opinione, che si aveva del suo valore, come matematico; ma a' dì nostri un trattato puro pretto algebraico di meccanica fa, che si reputi l'Algebrista non solo fisico, ma filosofo.

Tra noi, che per grazia del Signore godiamo de' lumi non dubbiosi della Divina rivelazione, che n' insegnano, quale sia il nostro primo principio e'l nostro ultimo fine, molti sono, che più volentieri ascoltano i metodi d'un Geometra per descrivere, o quadrare una curva, che le specolazioni d'un Metafisico intorno a' principj delle cose. Ma tra gli Antichi privi di quel Divino disiderabilissimo ajuto non era così. Per poco elevato che avesse talora lo spirito, non potea non essere trasportato da un veemente desiderio di conoscere, da qual principio dipendesse il governo dell'universo; qual fosse la natura del proprio animo; quale il termine dell' insaziabile invincibile brama della propria felicità; quale la regola delle azioni; qual premio si dovesse aspettar dalla virtù; quali castighi temer dal vizio. Queste quistioni erano ben d'altra importanza, che un metodo geometrico di quadrare il cerchio, non che di misurare l'altezza delle piramidi. La cognizione di quelle cose era riputata *Sapienza*, e con nome conveniente al pari, che espressivo, chiamò Pitagora il primo *Filosofia* l'amor di quelle, o sia lo studio metodico, che si pone ad investigare le cose, nella compiuta cognizione delle quali consiste la sapienza.

Ora l'umana ragione sebbene da se arrivar possa fino a conoscere l'esistenza e provvidenza di Dio, l'immortalità dell'anima, e la necessità d'una Divina Religione; non potendo però soddisfare compiutamente a quelle quistioni in quello, che riguarda particolarmente il futuro stato dell'anime ed i particolari mezzi d'acquistar la beatitudine: non è maraviglia, che gli antichi filosofi tanto avidamente ricercassero tutte le vie di venirne in cognizione, e pericolosissimi viaggi intraprendessero essi, e ad altri consigliassero, per acquistare sì importanti notizie dai Sacerdoti degli Dei, presso i quali era fama costante, ch erano conservate, come in deposito ereditario, fin dalla prima creazione delle cose,

e autenticate da' Divini Oracoli. Onde maravigliosamente ne' loro viaggi attestarono que' sommi uomini e sublimi ingegni dell'antichità la somma stima, ch'essi faceano della Religione, e la costante fondata persuasione, in cui viveano, che dalla Religione sola poteano gli uomini esser condotti alla vera sapienza, o sia alla cognizione delle cose più degne e più necessarie all'uomo da sapersi.

Del viaggio di Pitagora in Babilonia e del comodo, che ivi ebbe di praticare co' Giudei.

Narra appresso Giamblico, che, essendo Pitagora in Egitto, fu quel Regno soggiogato dall'esercito di Cambise, e quindi Pitagora con gli altri prigionieri condotto in Babilonia; il che fu per lui vantaggio, anzi che disgrazia, per lo comodo, ch'ebbe, di conversare co' Caldei e co' Magi, l'opinione della cui sapienza non era punto inferiore a quella degli Egizj. Anzi ella è comune e certamente probabilissima opinione di molti dottissimi uomini, di Seldeno, Stanlejo, Natale Alessandro ec., che ivi conferisse Pitagora co' Giudei, e segnalatamente col santo Profeta Ezechiele, e che delle dottrine loro in gran parte arricchì la sua filosofia. Ma quì ancora muove molte difficoltà il Brukero. La prigionia sotto Cambise, e 'l suo trasporto in Babilonia co' debellati Egizj, non si accorda col tempo del suo arrivo in Italia. Il Doduello, volendo altramente ordinare la serie de' fatti, sconvolge l'ordine cronologico dagli altri Scrittori tenuto. Quest'è il più forte argomento del Brukero: ma mi pare, che da quello non altro dirittamente si possa concludere, se non che v' ha errore in Giamblico nel racconto delle circostanze particolari de' tempi, ch'egli assegna a' viaggi di Pitagora. Nè di questo, come ho di già osservato, dobbiamo punto maravigliarci. Grandissima si trova la negligenza degli Antichi nella cronologia, se si paragona colla diligenza de' moderni. Quegli alle volte involgeano secoli interi in poche pagine: questi sanno stendere una sola Olimpiade in molti ben grandi e ben grossi volumi. E può dirsi a gloria eterna dello studio cronologico suscitato un secolo fa in circa, che fu prima della geometria in possesso di calcolare le differenze minime, o sia così piccole, *ut contemni possint*. Ma, che dalla discrepanza, che v' ha nelle circostanze di un fatto, si possa concludere la falsità di quello, se viene massimamente attestato da gravissime testimonianze, questo nol so intendere. Parmenide attesta, che Pitagora disse il primo, che la mattutina stella e la vespertina è un medesimo astro: Plinio afferma, che Pitago-

ra investigò la natura del pianeta Venere incirca l'Olimpiade 42., la maggior parte consentono, che Pitagora in quel tempo non era ancor nato. Da alcuni si dice Pitagora esser venuto in Italia sotto Numa Pompilio; da Cicerone e da Tito Livio, sotto Tarquinio il Superbo; da Solino, sotto il Consolo Bruto; da Diodoro, nella 61.; da Giamblico, nella 62. Olimpiade. Dovremo dunque per una sì fatta discrepanza dubitare, se Pitagora sia venuto in Italia, oppure, se mai non sia nato Pitagora? Puossi bensì credere, che Giamblico scrittore da que' tempi remotissimo abbia errato nel raccontare le particolari circostanze de' viaggi di Pitagora in Babilonia, in Italia, ed in altre parti. Cambise occupò l'Egitto poco prima, o poco dopo, che ivi dimorò Pitagora. Intorno a que' tempi fu altresì Pitagora in Babilonia. Bastò questo per far credere a chi non guarda così minutamente la differenza de' tempi, come cosa probabile, che fosse Pitagora co' prigionieri Egizj condotto dall'esercito vittorioso di Cambise in Babilonia; e gli Scrittori posteriori stimarono bene di non tralasciare quella circostanza, onde abbellire la storia. Ora, perchè probabilmente è falso, che nell'invasione dell' Egitto fu Pitagora trasportato in Babilonia, non sarà vero, che giammai vi andò, vi stette e conversò co' Caldei, co' Magi, cogli Ebrei? Ma non pure Giamblico e Porfirio e gli altri Pitagorici della scuola d'Alessandria, ma Diogene Laerzio e Cicerone ed altri autori certamente autentici in ciò unanimamente consentono. E quanto alla particolare circostanza della pratica, ch'egli ebbe cogli Ebrei, e delle dottrine, che apparò da loro, vi ha l'autorità espressa di Ermippo (1) di Smirna, citato da Giuseppe *lib.* 1. *contro Appione*, e da Origene *lib.* 1. *contro Celso*; e quella di Aristobolo Giudeo citato da Clemente Alessandrino *lib.* 1. *strom.* e da Eusebio *lib.* 13. *Praepar. Evang.* Che non si abbia poi a credere ad Aristobolo, unicamente perchè fu Giudeo, e che al detto dello Smirneo Ermippo debba togliere ogni credenza lo esser passato per la bocca d' un altro Giudeo, cioè di Giuseppe, in questo mi pare, che il Brukero oltrepassi di molto i giusti limiti d'una sana Critica. Erano i Giudei, dice egli, vogliosi assai d'acquistar

(1) Questo Ermippo viene anche citato da Diogene Laerzio; onde ne' tempi vicini a quelli di Giuseppe esisteano ancora i libri di lui.

fama e celebrità alla loro nazione. Dunque n'avranno ingrandite le glorie. Questo si può passare. Ma dunque avranno Giudei noti e celebri inventati di pianta fatti manifestamente falsi, e citati a falso autori Greci, parlando con Greci, che della falsità sì nel fatto, che nella citazione poteano con tutta facilità convincerli? Questa è una conseguenza da non ammettersi. Molto più questo ha da valere, rispetto a' primi Dottori della Chiesa, de' quali non sente giustamente il Brukero, dicendo (*pag.* 1005.): *Hi inani praejudicio Pythagorea cum Hebraeis convenire ducti, ne sapientia a Graecis prodiisse videretur, pro barbaricae philosophiae antiquitate, et auctoritate pugnis, calcibusque pugnaverunt; quam cum Hebraea genuisse ipsis videretur, facile ab iis admissae fabulae de itinere Babylonico Pythagorae, ut ita a Judaeis institutus fuisse videretur.* Non da vano pregiudizio sedotti, non trasportati da una voglia puerile di deprimere la sapienza de' Greci, s' indussero que' gravissimi uomini Giustino il filosofo, Clemente di Alessandria, Origene, Eusebio, Ambrogio, Agostino e tra' moderni un Seldeno, un Natale Alessandro, ed innumerabili altri, a così giudicare: ma il giudizio loro fondarono sulla convenienza non meno espressa, che ampia, la osservarono tra gli oracoli della Scrittura, e le sentenze di Pitagora, e tra i riti del popolo Giudaico, e quelli, che introdusse quegli nella sua setta. E' stata rigettata dai più l'opinione dell' erudito Uezio, che da Mosè derivò tutta la sapienza de' Greci. E bene s'accordi, ch'è falsa la proposizione universale ed affermante dell' Uezio: dunque sarà vera la contraddittoria, cioè la particolare negante opposta; e sarà pertanto vero il dire, che qualche parte, o poca, o molta ch'ella sia, della Greca filosofia, non viene da Mosè. Ma se in vece di una particolare negante opponiamo alla proposizione dell'Uezio una negante universale, n'insegneranno i Logici, che, questa non essendo più contraddittoria all'altra, ma contraria, possono esser tutte e due egualmente false. Egli appare adunque, che alquanto si discostano dalla retta maniera di ragionare coloro, che, veggendo non essere sostenibile la proposizione dell'Uezio, che da Mosè avessero origine tutte le favole o poetiche, o filosofiche degli altri popoli, si prendono a negare ostinatamente, che non ve n' ha neppure una, che agli Ebrei fonti si debba riferire, ed amano meglio cercarne altre del tutto

strane e fantastiche sorgenti, che di lasciarsi condurre dalla scorta di una piana e naturalissima analogia e corrispondenza, che spesse volte nelle storie della Sacra Scrittura ne addita la loro origine. Hanno pertanto gli uomini savj e spregiudicati da tener la strada di mezzo: e siccome fu stimato un puro pregiudizio l'impegno dell'Uezio di riferire tutto a Mosè, sebbene in molte cose gli sia riuscito di provar molto bene il suo assunto; così a più forte ragione si ha da reputare un mero pregiudizio quella ritrosìa, che hanno alcuni, riguardo alle cose Ebraiche, per la quale nè dai grandiosi avvenimenti, onde va pomposa la storia di quel popolo, nè dalle sue leggi, che pure furono sapientissime, nè dalle profondissime dottrine de' suoi Sapienti e Profeti, nè dalla robusta e luminosa eloquenza di questi, che tante volte atterrì il popolo insolente, ed il ricreò afflitto, nè dalla viva e spirante poesìa, onde animarono i loro cantici, non vogliono, che la minima cosa abbia potuto trapelare negli altri popoli, come se il popolo Giudaico avesse abitato nel concavo della Luna, nè mai sorta alcuna di comunicazione avesse avuto colle altre nazioni.

Noi non seguiteremo Pitagora nel suo ritorno in Samo, nè negli altri suoi molti viaggi a Delfo, a Sparta, ad Olimpia, a Yri, ed in Creta, ove si dice, sebbene con poco fondamento, come dimostra Brukero, che conversò col famoso Poeta e Teologo Cretese Epimenide, da cui fu condotto nell'antro del monte Ida consacrato a Giove, ed iniziato a nuovi misterj. Di questo Epimenide ne ha conservato S. Paolo (*Epist. ad Tit. cap.* 1. *v.* 12.) una sentenza non molto favorevole alla sua propria nazione. *Dixit quidam ex illis proprius ipsorum Propheta: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri.* Dalle cose, che si leggono di Epimenide in Diogene Laerzio ed in altri, nulla si può raccogliere della dottrina di lui; e si vede anzi, ch'egli la fece più da indovino e da prestigiatore, che da filosofo.

Dell'arrivo di Pitagora in Italia, e de' vani prodigj a lui attribuiti.

Giunse finalmente Pitagora in Italia e vi giunse non solo abbondevole e dovizioso, ma ricco di tutti i più belli e più riposti tesori della sapienza di pressochè tutti i popoli, ed abitò in quella parte, che anticamente Magna Grecia, ora si chiama Calabria, ed in Crotone, luogo felice per l'amenità del sito e per la soavità dell'aria salubre, pose la sua sede e fondò quella sua famosissima Setta, che fu poi detta

Italica. Ivi diede legge a que'popoli e con trecento in circa de'suoi Discepoli li governò con tanta saviezza, che già da que'tempi videro gli uomini un perfettissimo esemplare dell'Aristocrazia propriamente detta, cioè del governo degli ottimi. E tanta divenne in poco tempo la grandezza ed autorità del di lui nome, che da tutte le parti, e per fino dalle Iperboree regioni, trasse gl'ingegni più elevati e gli spiriti pellegrini a venirsi porre sotto la sua disciplina: nè meno di secento per notte concorrevano ad udirlo; e chi meritato si era la sorte di goder della sua presenza, come di cosa magnifica, ne scrivea da vero al paese: *Ac si qui praesentia illius frui meruissent, scribebant suis tamquam magnum quiddam se adeptos*. Era la di lui casa celebrata, come un tempio della Divinità e come il santuario delle Muse, ove egli sedea quasi nuovo Apollo, dando i responsi. Quindi lo *ipse dixit* dato per prova solenne ed autentica di quanto gli piacesse d'affermare. Ora non fia maraviglia, che la profonda venerazione, con cui era la sua persona riguardata da tutti, e stimata sovrumana e divina, lo ingrandisse nella fantasìa degli uomini sì fattamente, che prodigio e miracolo si riputasse qualunque cosa un poco straordinaria, che occorresse nella vita e ne'fatti di lui; e que'prodigj facilmente si spargessero dappertutto, e si ascoltassero volentieri; e che il credito, che loro si dava, movesse la licenza di fingerne de'maggiori per acquistarsi anche col mezzo di sì fatti racconti credito e riputazione. Nè punto è inverisimile, che Pitagora stesso, a cui non dovea dispiacere la grandissima opinione, che si avea di lui, fomentasse destramente la favorevole e pronta disposizione, che incontrava negli uomini a magnificarlo sempre più. E questa fu senza dubbio l'origine de'miracoli, che gli si attribuirono in gran copia, e de'quali niuno fu giammai autorevolmente attestato, siccome dallo stesso Diogene Laerzio si raccoglie facilmente, ed altri molti lo hanno già espressamente notato e provato ad evidenza.

De' Discepoli di Pitagora.

I Discepoli di Pitagora non tutti erano dello stesso ordine. Alcuni, che erano chiamati *exoterici*, non altro riceveano da lui, che insegnamenti morali, nè all'interno della dottrina erano ammessi giammai. Neppure ammettea indifferentemente chiunque aspirava all'ordine de'veri Discepoli. Esplorava diligentemente e dalla fisonomìa e dalla vita passata, quale fosse la loro indole, e cosa potesse egli pro-

mettersi dall' ingegno e dalla costanza di essi nello studio. Fatto questo primo esame gli ammettea nella classe degli Uditori, che egli continuava a provare col rigoroso silenzio di cinque anni, e colla sobrietà ed astinenza, che egli giudicava con gran ragione atta non solo a fortificare il corpo, ma ancora a rinvigorire lo spirito ed a rischiarare la mente. In tutto quel tempo non vedeano giammai Pitagora, contenti di sentirlo parlare dietro un velo, che agli occhi loro lo nascondea. Onde si comprende, che sapea bene Pitagora, quanto giovi un poco d'impostura in questo Mondo, sebbene il sappia anche chi non è Filosofo; comecchè ad un filosofo non si convenga giammai il prevalersene. Era finalmente coronata la perseveranza di quei Discepoli col farli passare all'altra classe de' confidenti e famigliari, per li quali nulla vi era più di secreto, e però viveano in comune con una perfetta uguaglianza ed amicizia, cioè con una perfetta vicendevole comunicazione de' beni, de' pensieri e degli affetti.

Del secreto de Pitagorici.

Da questo secreto, che quasi potrebbe paragonarsi con quello de' liberi Muratori, prendono molti argomento di tener per incerto e sospetto quanto fu poi divolgato della dottrina di Pitagora. Nè v' ha dubbio, che questa sia stata la principale cagione e della mancanza pressochè totale de' monumenti, che avrebbono potuto conservarne la memoria, e di quelle tante ridicole dottrine, che da' falsi Pitagorei ed altri sono state impunemente spacciate sotto il nome di Pitagora; del che si lagna con ragione Porfirio; onde non si ha più da sperare una compiuta notizia della filosofia Pitagorica. Pure egli è certo, che quel secreto non fu sempre inviolabile, ed è molto probabile, che nol potesse essere. Io mi fondo su quel passo medesimo di Porfirio, che viene dal Brukero (*Miscell.* ec. *pag.* 76.) allegato in opposto. Dice Porfirio, che Liside ed Archippo Pitagorici, avendo composti alcuni libri, che conteneano la dottrina di Pitagora, strettissimamente raccomandarono alle lor mogli e figlie di non lasciargli in poter di chicchessia fuori della propria famiglia, perchè non si divolgassero le cose scritte in quelli. Io veramente nulla posso dire per esperienza contro la segretezza delle donne; ma, se sono vere le tante cose, che ne ho lette ne' libri, e che ho udito replicare mille e mille volte nelle conversazioni, pare, che Liside ed Archippo, volendo tenere occulti i loro libri, non si appi-

gliassero a un buon consiglio. Ben altre idee avea in capo Maometto, quando bramoso, che si divolgasse l'arcano supposto commerzio, che tenea coll' Arcangelo Gabriele, ne fece alla mogliera una strettissima confidenza, raccomandandole grandemente il secreto, nè tardò punto ad essere servito, come desiderava. Ma, quando si accordasse a Porfirio, che quelle donne custodito avessero inviolabilmente la fede, certamente l' influenza particolare di quella stagione, che tanto diè di costanza ad un sesso, pare, che ne dovesse altrettanto togliere all'altro. E di fatto fu il segreto tradito dagli uomini (1). Platone (*Cic. lib. 5. de finib.*) nel suo viaggio d' Italia conversò a Taranto con Archita uno de' principali e più famosi Discepoli di Pitagora; a Locri con Echecrate, con Timeo, con Acrione, da' quali fu pienamente ammaestrato di quanto desiderava sapere, ed ebbe in fine i libri di Filolao. Vedasi la lettera scrittagli da Archita, la quale vien riferita da Diogene. Allora cominciarono a divolgarsi le dottrine di Pitagora da Platone, e vennero in cognizione d'Aristotile e di altri. E pertanto dalle poche cose, che questi ne hanno scritto, senza frammischiarvi i sogni de' Pitagorici posteriori, possiamo prendere un lume non dubbioso, che ne scorgerà all' intelligenza di alcuni punti della filosofia di Pitagora.

§. III.

De' Numeri di Pitagora, e della convenienza del sistema Leibniziano col Pitagorico.

Si sa, che Pitagora ed i Pitagorici tutto spiegavano per via di numeri e di figure: ma, cosa si debba intendere per questi numeri, ella è una quistione agitata tra molti valenti uomini, e da tutti stimata non facile a definirsi: forse perchè si sono portati col pensiere a misterj, che non

(1) Pare, che cotesto segreto non fosse poi nè tanto universale, nè tanto rigoroso, come alcuni sel credono. Diogene Laerzio nella vita di Pitagora riferisce, che alcuni Pitagorici diceano, che non si dovea svelare il tutto a tutti: Sentenza, che mostra in que' Filosofi un discernimento bensì prudente nel comunicare le loro dottrine, ma non una convenzione di tenerle occulte indifferentemente a chicchessia.

vi sono. E però chi ha inteso per numeri le idee Platoniche, chi le forme Aristoteliche, chi gli atomi di Democrito e di Epicuro. Ma perchè voler correr dietro ad interpretazioni sì rimote dall'idea de'numeri, quando in Aristotile stesso ed in Sesto Empirico ne troviamo una spiegazione assai più piana e del tutto conforme alla natura di quelli? A me pare di poter sicuramente affermare, che in cotesti numeri di Pitagora altro non si contenga, che il celebre sistema rinnovato di poi almeno in parte, e con tanta acutezza promosso da Leibnizio, e da'suoi seguaci, delle monadi, o sia unità, principj delle cose. Ascoltiamo di grazia Sesto Empirico; che ne parrà certamente di udire non già l'interprete d'una sentenza antica, ma un vero moderno della scuola di Leibnizio. Egli adunque in molti luoghi, ma più ampiamente nel 3. libro delle Pirron. Ipotip. cap. 18. n. 152, e seg., e nel 10. libro contro i Matematici n. 248. e seg., dichiara in questa guisa i sensi di Pitagora e degli antichi Pitagorici intorno a'principj ed alla composizion delle cose.

Progresso de' Pitagorici nell' investigazione del principio materiale delle cose.

1. Avendo detto, che i più rinomati tra' Fisici, cioè i Settatori di Pitagora Samio, i numeri assegnavano quali principj ed elementi di tutte le cose, apporta le ragioni, onde si mossero a così pensare. Dicevano pertanto, che il Filosofo, nell'investigare i principj e gli elementi delle cose, dee seguire la norma di quelli, che vanno rintracciando gli elementi della orazione, o sia del discorso. Imperocchè questi prima dividono la orazione nelle parole, onde è formata, e le parole nelle sillabe, e queste finalmente nelle lettere, o primi elementi del favellare; dalle quali pertanto comincia la investigazione del Gramatico. Così il Filosofo, stendendo il pensiero nell'universo, dee ricercare, quali sieno i primi elementi, onde è formato, e ne'quali finalmente si può, dividendo, risolvere.

Ragione de' composti e de' fenomeni, come indagata da' Pitagorici.

2. Osservarono egregiamente i Pitagorici, che i corpi, quali a'sensi nostri appajono, o sia i fenomeni, sono composti; la cui ragione si ha da cercare negli Enti semplici, onde ogni composto dee risultare: φασὶ γὰρ, ὅτι τὰ φαινόμενα ἐκ τινος συνέστηκεν. ἁπλᾶ δὲ ἀναι δεῖ τὰ στοιχεῖα. ἄδηλα ἄρα ἐστὶ τὰ στοιχεῖα.

3. In questa investigazione procedevano con molta esattezza, ed osservavano primieramente, che le cose, che appajono, debbono esser composte da cose, che non appajo-

no; e che il porre le cose apparenti per principj delle cose apparenti, egli è indegno d'un Fisico. τὸ μὲν ἓν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ἀφυσικόν πως ἔχει. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι.

Perchè i Pitagorici rigettassero gli atomi estesi.

4. E sebbene consti, che gli elementi delle cose sensibili debbono esser non sensibili; non tutti però portano della natura di cotesti elementi la medesima opinione. Imperocchè alcuni hanno stimato, che fossero atomi, o parti similari, o molecole, o generalmente corpicelli, che cadono sotto l'intelligenza e non sotto il senso. E quì diceano i Pitagorici, che questi Filosofi in parte la discorrean bene, ed in parte no. Imperocchè nell'assegnare principj insensibili alle cose sensibili rettamente filosofavano; ma nel voler poi, che sì fatti principj fossero anch'essi corporei, in questo erravano. Imperocchè, siccome i corpi sensibili sono preceduti e formati da quelli, che sono insensibili e soltanto cadono sotto l'intelligenza: così i corpi, che s'intendono col pensiere, debbono esser preceduti e composti di elementi, che non sieno corpi; siccome gli elementi della dizione non sono dizioni. Quindi, restringendo l'argomento, così concludevano: *Aut ergo sunt corpora, quae ea,* (cioè i corpicelli insensibili) *constituunt, aut incorporea. Et corpora quidem non dixerimus, quoniam oportebit dicere etiam illa consistere e corporibus, et ita in infinitum procedere cogitatione, esse universitatem principii expertem. Restat ergo, ut dicatur, ex incorporeis constitui corpora, quae percipiuntur intelligentia.* Ecco già la necessità degli elementi semplici ed incorporei dedotta dallo stesso principio, da cui la sogliono ripetere i Leibniziani; cioè che senza gli elementi semplici non si troverebbe giammai la ragion sufficiente della composizione.

5. Quì poi va il Pitagorico incontro ad una obbiezione, che prevede, che gli potrebbe venir fatta da' difensori degli atomi; cioè che, essendo eterni cotesti atomi, possono esser principj di tutte le cose, sebbene sieno corporei. Ma il Pitagorico mostra ottimamente con questa ragione tra l'altre, quanto sia poco sicuro un tal rifugio. Perchè, siccome quegli stessi, che il Mondo si fingono ingenito ed eterno, non tralasciano d'indagarne colla intelligenza i principj costitutivi; così, sebbene si concedessero eterni gli atomi, pure si dovrebbono sempre assegnare i principj, onde constano. Il che posto, il Pitagorico preme il suo avversa-

rio coll'argomento già riferito, che questi principj o sono corporei, o nol sono. Se sono corpi, saranno anch'essi composti d'altri corpi, e così procedendo senza fine, bisognerà confessare, che non hanno principj, e che l'universo è pertanto senza principj; onde rimane, che è d'uopo finalmente fermarsi in principj incorporei.

Argomenti dimostrativi contro il supposto eterno necessario ordine dell'universo.

Mi si permetta di aggiugnere in questo luogo due riflessi non alieni dal mio principale intendimento. Que' Filosofi, che il Mondo fingevano ingenito ed eterno, erano pure costretti a confessare, che dovea con tutto ciò avere il Mondo i suoi principj costitutivi; mentre, essendo essenziale ad ogni composto l'aver parti, ond'esso risulti, il supporre un composto eterno non è altro, se non supporre, che i suoi principj costitutivi non furono giammai separati, ma sempre furono uniti, come si conviene, che il siano, perchè ne risulti il composto, che eterno si suppone. La ragione del composto, benchè eterno, è dunque nella unione, o posizione degli elementi, o principj costitutivi. Dal che si vede, che l'eternità d'un composto non vale per escludere la ragion sufficiente della sua composizione. Ora lo stesso ha da dirsi della riunione degli elementi, onde risulta il tutto. Cotesta riunione, benchè eterna, ha da avere una ragione sufficiente; ed il pretendere, che non si abbia da cercare altra ragione, e che basti dire, che ella è eterna, egli è un ragionare scioccamente. Ed in vero, siccome riguardo ad un composto, che comincia in tempo, sarebbe assurdo il portare per ragion sufficiente della composizione di esso il momento, in cui comincia; ma oltracciò è necessario di addurre la ragion vera, per cui si fa in tempo: così riguardo ad un composto, sebbene eterno, sarebbe non meno assurdo il recare in mezzo la eternità di esso, volendosi assegnare l'essenziale ragion della di lui composizione; ma inoltre si richiede la ragione, per cui una sì fatta composizione, o riunione di parti dee essere eterna. Imperocchè il tempo dato ha il medesimo rapporto ad un composto, che comincia in tempo, che ha l'eternità ad un composto eterno. E siccome nel tempo dato non si contiene la ragion del composto, che comincia in tempo; così nemmeno nella eternità si contiene la ragione del composto eterno. Pertanto quelli, che il Mondo fingono ingenito ed eterno, debbono, se vogliono intendere ciò, che si dicono, confessare, che v' ha negli elementi dell uni-

verso una ragione sufficiente della eterna loro unione, onde risulta l'universo. E questa ragione, non potendo esser presa da alcuna cosa, fuorchè dagli elementi, giacchè suppongono il Mondo ingenito, dee necessariamente fondarsi nella natura ed essenza degli stessi elementi: e pertanto debbono concedere, che non solo la esistenza degli elementi, ma anche la loro tale coesistenza è necessariamente determinata dalla natura di essi; onde non meno ripugnerebbe, che avessero altra coesistenza diversa da quella, che hanno, di quello, che ripugni, che non esistessero. Quindi peccano visibilmente contro la diritta ragione quelli, che dalla simultanea necessaria coesistenza degli elementi e delle parti, che formano l'universo, pretendono dar la ragione della posizione di ciascheduna parte, o elemento, rispetto ad un'altra parte, o elemento: quando piuttosto la necessità della simultanea coesistenza in una maniera tale dipende originariamente dalla necessaria determinazione degli elementi presi divisamente, ad avere una tale particolar posizione gli uni rispetto agli altri. Si finga adunque, quanto si vuole, necessario ed eterno l'ordine totale del Mondo, egli sarà sempre vero, che, siccome il Mondo, benchè eterno e necessario, non può essere inteso in qualità di tutto e composto, se non dipendentemente dagli elementi, che il compongono: così la totale disposizione di cotesto tutto, o sia l'ordine totale dell'universo non può essere eterno e necessario, se non dipendentemente da una eterna disposizione degli elementi ad essere ciascuno in particolare situato in una determinata maniera gli uni rispetto agli altri. Imperciocchè ella è cosa evidente, che lo stesso rapporto, che ha un composto considerato assolutamente alle sue parti prese anche assolutamente, lo ha il composto, in quanto tale, alle sue parti, in quanto tali. E però, siccome le parti precedono il tutto in via d'origine, come il piede nella polve precede in origine il vestigio, sebbene il vestigio non sia posteriore in tempo: e siccome pertanto il composto dipende essenzialmente dalla posizion delle parti, e non viceversa; così la tale abitudine delle parti l'una inverso l'altra dee precedere in via d'origine il composto, in quanto tale. Onde il totale ordine, che si scorge nel composto, e da cui formalmente risulta un tale composto, dipende essenzialmente dall'abitudine particolare degli elementi, che il compongono. Per provare adunque, o, giacchè invano si

vorrebbe questo provare, che niuna ragione v'ha per provarlo, per darsi a credere, che il Mondo sia tale eternamente, bisogna darsi a credere, che v'ha negli elementi, che il compongono, una essenziale disposizione, e questa in ciascheduno in particolare, per cui richieggono di essere adunati nella maniera, che fa d'uopo, perchè ne risulti il Mondo, quale egli si è: onde ogni altra disposizione, o abitudine sarebbe ripugnante alla natura di questi elementi.

Ora io vo'dimostrare ciò essere impossibile. Si osserva nell'universo una perpetua serie di mutazioni; ed è evidente, che in ogni termine di cotesta serie debbono gli elementi cangiar di sito e di posizione gli uni riguardo gli altri. Si preoccuperà subito la conseguenza, che vien nascendo da'posti antecedenti, col dire, che ciascun termine della serie delle mutazioni è onninamente necessario, perchè connesso essenzialmente col termine, o stato antecedente: onde ripugnerebbe, che, dato un termine, o sia uno stato nella serie delle mutazioni, non venisse in seguito quel tale altro appunto, che dall'antecedente viene essenzialmente determinato. Io vo'concedere tutto questo, ma ciò non ostante verrà sempre la conclusione dell'argomento, che ho in vista, per lo quale efficacemente si prova, non potervi essere negli elementi una qualunque naturale, o essenziale disposizione ad esser situati gli uni presso gli altri nella maniera, che si conviene, perchè ne risulti eternamente l'universo, quale si è.

Imperocchè nella serie delle mutazioni lo stato presente degli elementi dipende non già da una sì fatta essenziale disposizione, la quale se si desse, non avrebbe potuto giammai variare lo stato, che ne risulta; ma dipende dallo stato precedente. Ora, posto il Mondo eterno, cotesta serie di mutazioni ha da essere infinita; e però la durazione eterna del Mondo è una durazione successiva infinita. Dunque in cotesta eterna durazione e serie infinita di mutazioni non v'ha stato alcuno degli elementi, che non dipenda dal suo antecedente. Dunque non ve ne ha alcuno, che sia tale per la essenziale disposizione degli elementi. Ma se non v'ha stato alcuno, che sia tale per la disposizione degli elementi, la serie delle mutazioni, che comprende la successione di questi stati, non può avere alcuna ragion sufficiente; imperocchè cotesta serie è pure anch'essa un aggregato di stati; e gli stati successivi sono, come le parti, onde risulta.

Dunque la sua ragione si avrebbe da prendere da questi stati; ma cotesti stati non possono essere determinati a formare una tale determinata serie di mutazioni, anzichè qualunque altra, se a ciò non sono essi intrinsecamente determinati; nè possono essere a ciò intrinsecamente determinati, se non v' ha negli elementi una essenziale disposizione, che richiegga uno stato a preferenza d'un altro. Dunque, se non si dà, come si è provato, cotesta essenziale disposizione, manca la ragione sufficiente della serie delle mutazioni e degli stati, onde risulta l'universo; nè può pertanto questo essere eterno ed ingenito.

Concludiamo pertanto così. L'ordine totale dell'universo è un fenomeno, che dipende essenzialmente dalla disposizione particolare di ciascuna parte riguardo a ciascun'altra. Onde, se la disposizione particolare di ciascuna parte verso qualunque altra non è necessaria, nè proviene dalla natura, o essenza di ogni qualunque parte, talchè ripugni alla sua natura il non avere un tale determinato rapporto a qualunque altra; ne viene per conseguenza necessaria, che neppure necessario può essere l'ordine totale dell'universo, e che però la ragione di cotesto ordine s' ha da prendere da un ente distinto dall'universo. Ma egli non è men certo, che le parti e gli elementi, onde è composto l'universo, non possono esser per natura, o essenza determinati ad aver gli uni riguardo agli altri una qualunque posizione. Imperocchè, data una sì fatta essenziale determinazione, ne seguirebbono due cose. Primo: che la posizione, o sia lo stato, che risulterebbe da una tale essenziale determinazione, dovrebbe essere eterno, necessario, immutabile, non mai più soggetto a variazioni; siccome eterno, immutabile, necessario si è tutto ciò, che è determinato per essenza. Secondo: dato nella serie delle mutazioni uno stato determinato per una essenziale posizione degli elementi, la ragione di esso stato non potrebbe dipendere da altro stato antecedente: poichè ripugna, che ciò, che è determinato essenzialmente, sia determinato per una cosa antecedente; essendochè gli essenziali sono di sua natura determinanti e primi determinanti. Dunque si darebbe nella serie delle mutazioni un primo stato, onde comincierebbe la serie; e però non si darebbe una infinita serie di mutazioni dipendenti le une dalle altre.

L'altro mio riflesso si è questo. L'argomento del Pitagorico, per cui prova, che, se gli atomi sono composti, non se ne potrebbono assegnare i primi elementi, e sarebbono di fatto senza principj, è al certo convincentissimo (*Ved. in fine la nota* 30.). Ma lo stesso vale contro una perpetua serie di effetti dipendenti gli uni dagli altri: giacchè, andando senza fine di effetto in effetto, mancherebbe affatto il principio ec.

6. Per meglio comprovare la necessità di ricorrere a' principj incorporei, onde abbia da risultare il corpo, mostra il Pitagorico, che gli stessi difensori degli atomi sono costretti d' introdurre cose incorporee nella formazione di essi, aggiungendo que' filosofi alla grandezza ed alla figura la resistenza e la gravità per aver compiuta la nozione del corpo.

Che le unità di Pitagora sono enti semplici e non estesi.

7. Rimaneva a vedere, se le idee introdotte da Platone, essendo anch'esse incorporee, poteano essere i principj delle cose. Ciò nega il Pitagorico, mostrando, che l'idea del solido suppone già le figure piane, e queste le linee, e le linee i punti. E conclude, che da quelle ragioni mosso Pitagora, l'unità, o la monade pose qual principio di tutte le cose: che la monade in virtù della sua unità e come identità con se stessa si concepisce altresì per se stessa; onde non se le abbia da cercare altri constitutivi: e che, aggiungendosi una monade ad altra monade: ἐπισυντεθεῖσαν ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, s'intende formarsi uno indefinito binario, onde sorge una indefinita pluralità, o moltitudine di aggregati.

8. Da queste cose si può agevolmente comprendere, che Pitagora uomo di altissimo ingegno ebbe già della natura e della formazione de'corpi quelle idee medesime, su cui Leibnizio, filosofo da opporsi francamente al Capo della Setta Italica, lavorò la sua tanto celebre e sublime Teoria. Parve all'antico, siccome al moderno filosofo, non potersi trovare la ragion della composizione de'corpi, se non si riducevano in enti semplici. Questi enti semplici chiamò anch'egli Monadi, e diede accomodatissimamente il nome di numeri agli aggregati, che ne risultavano.

Che Pitagora intese per numeri gli aggregati delle sostanze semplici.

9. E per togliere su questo punto ogni ombra di difficoltà, Aristotile non lascia luogo di dubitare, che da Pitagora e dagli antichi Pitagorici i numeri fossero assegnati quali principj materiali delle cose, o sia ele-

menti, onde constassero. I Pitagorici, dice egli chiaramente nel *primo lib. della metaf. cap.* 5., in cui espone le sentenze degli Antichi intorno a'principj materiali del Mondo, stimarono i numeri esser le prime cose nella Natura, e perciò che gli elementi de'numeri sono altresì gli elementi di tutte le cose: τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον: e poco appresso ragionando di Pitagora stesso e del suo Discepolo Alcmeone, soggiunge, che essi nello stabilire i numeri, come principj delle cose, li posero, come materia delle cose: e finalmente dice, ragionando de'medesimi, cioè di Pitagora stesso e d' Alcmeone: *Sembrano collocare nel genere della materia i loro elementi, mentre affermano, che da essi, come inesistenti, sono composte tutte le cose, e se ne forma la sostanza*: Soggiunge in fine del Capo, che fu *sentenza propria de' Pitagorici, che il finito e l'infinito e l' uno non siano appartenenti ad altre nature, come al fuoco, alla terra ec.; ma che lo stesso infinito e lo stesso uno siano la sostanza medesima delle cose, di cui si dicono; e che il numero è la sostanza di tutte le cose.* L' infinito nel senso de'Pitagorici era il binario, il quale è di sua natura indefinito, volendovi almen tre rette per chiudere uno spazio.

Le idee di Platone differenti da' numeri Pitagorici.

10. Nel Capo sesto prendendo Aristotile ad esporre la sentenza di Platone, dice, che egli seguitò in gran parte la dottrina de'Pitagorici, ma che pure vi aggiunse qualche cosa del suo. Tra le cose proprie di lui annovera le idee, le quali pretende, che egli togliesse non già dalla scuola di Pitagora, ma dal metodo di disputare di Socrate. Dal che appare, quanto vadano erranti coloro, che confondono le idee Platoniche co'numeri Pitagorici; il che pure è accaduto a molti valenti uomini. Quindi osserva Aristotile essere avvenuto, che Platone sostituì la partecipazione delle forme alla imitazione de'numeri introdotta da'Pitagorici; sebbene nè gli uni, nè gli altri spiegavano, cosa fosse cotesta o partecipazione, o imitazione. Del che diremo appresso. Quindi avvenne altresì, come nota espressamente Aristotile, che *Platone introdusse numeri, oltre quelli, che compongono le cose sensibili: laddove i Pitagorici i numeri diceano esser le cose stesse, nè le cose matematiche riponevano fra i numeri intelligibili ed i sensibili*, Dal che si vede, che i Pitagorici per numeri intendevano unicamente gli aggregati degli enti semplici: che Platone,

oltre gli aggregati corporei e sensibili, fingeva, secondo che di lui narra Aristotile, idee, o forme separate, che erano come gli esemplari degli aggregati sensibili: e siccome nella idea si contiene intelligibilmente tutto ciò, che trovasi realmente nell'oggetto fatto ad imitazione di quella; però Platone chiamò numeri intelligibili quelli, che lo spirito ravvisa nella forma intelligibile, o sia nella idea, che rappresenta un aggregato sensibile. Finalmente tra i numeri intelligibili contenuti nella idea, e gli aggregati, o sia i numeri sensibili, vi erano, come di mezzo, i numeri matematici, cioè i punti, o le unità, le linee, le figure piane, che, secondo Platone, erano gli elementi degli aggregati sensibili. Si accordava pertanto Platone con Pitagora, come espressamente il dichiara Aristotile, in questo, che ammettea punti reali, vale a dire unità, o enti semplici ed indivisibili; e volea, che da cotesti punti si formassero linee e figure matematiche quanto al concetto, ma realmente esistenti, onde risultassero i corpi sensibili: ma discordava poi in questo, che cotesti elementi erano i primi nel sistema di Pitagora, e solo come mezzani secondo Platone, il quale, oltre i numeri matematici, cioè le figure piane e le linee composte di punti reali, introducea un altro più sublime genere di numeri, ch' egli chiamava intelligibili.

11. Questo vien confermato da ciò, che segue a dire Aristotile, che Platone si dipartì da'Pitagorici nel separare, inducendo le forme, l' uno e i numeri dalle cose: segno manifesto, che, secondo i Pitagorici, le cose erano numeri, siccome il sono realmente nel sistema Leibniziano. Poichè, se numero si dice un qualunque aggregato di monadi, cioè di unità, ne viene in conseguenza, che il corpo si dee chiamare un numero.

Confronto della sentenza di Pitagora con quella di Leucippo intorno a'principj materiali delle cose.

12. Finalmente, per tralasciare al presente varj altri passi di Aristotile, a cui nello spiegare i sensi di Platone daremo luogo più conveniente, basterà riferire ancora ciò, che egli dice (*Lib. 3. de Coelo cap. 4. test. 37.*) parlando di Leucippo e di Democrito: *Questi filosofi dicono, che i primi elementi sono di numero infiniti e di grandezza indivisibili, e che non si può nè di una cosa farne molte, nè di molte farne una; ma che tutto si genera per lo concorso e la unione di essi: ed in questa guisa tutte le cose fanno esser numeri, e da'numeri; sebbene espressamente nol dicano.* E' osservabile la confor-

mità, che passa tra questo luogo di Aristotile e quello, che poc'anzi abbiamo riferito di Sesto Empirico. Ivi abbiamo veduto, che i Pitagorici in parte approvavano la sentenza degli Atomi, ed in parte la rigettavano. L'approvavano in questo, che gli Autori di quella sentenza risolveano il corpo sensibile in elementi non sensibili: e la rigettavano, perchè, concedendo i medesimi Autori a cotesti elementi una qualunque, sebbene tenuissima estensione, e parendo a' Pitagorici, che ogni estensione sia composta, e debba pertanto risolversi finalmente in elementi non composti, ne inferivano contro gli Atomisti, che non poteano elementi estesi, sebbene supposti eterni ed anche indivisibili, esser i primi principj delle cose.

Pure, essendo cotesti atomi indivisibili, avrebbono meritamente potuto gli Atomisti dar loro il nome di unità concreta, cioè di cosa indivisa in se, e divisa da qualunque altra. E tutte le cose naturali non essendo, secondo loro, altro, che complessi di sì fatti elementi, ha gran ragione Aristotile di dire, che gli Atomisti stabiliscono anch'essi i numeri; poichè numero si può ragionevolmente chiamare un qualunque aggregato d'indivisibili. Dal che si raccoglie, che i Pitagorici e gli Atomisti convenivano ugualmente in questo, che faceano il corpo un composto, un aggregato di elementi indivisibili: che gli Atomisti, combinando con un falso giudizio due idee contraddittorie, affermavano gli Atomi essere indivisibili ed insiememente esresi: e che i Pitagorici, per ischivare un sì grande assurdo, gli spogliavano d'ogni esresa, e li riduceano alla condizione di semplici punti matematici, ma realmente esistenti.

E per verità, che tale si fosse la mente di Pitagora medesimo, un altro, a mio giudizio, chiarissimo argomento se ne può prendere dalle dottrine di alcuni de' più vetusti e famosi filosofi, i quali, sebbene allevati e cresciuti nella scuola di Pitagora, non vollero ciecamente obbligarsi alle opinioni di lui; ma il proprio giudizio adoperando, si fecero lecito di dare altra forma, e colori alquanto diversi al sistema del lor Maestro. Di questi furono tra gli altri Ecfanto celebrato da Stobeo, e dall'Autore de' *Filosofumeni* Empedocle Precettore, o, come altri vogliono, Discepolo di lui, ed altri. Di Ecfanto scrivono, ch'egli stabilisse per principj delle cose corpicelli indivisibili, differenti per grandezza, per figura, e per potenza; da' quali volea, che si ge-

ne trassero tutte le cose sensibili. E quì avverte Stobeo, che Ecfanto in tal guisa corporali rese le monadi di Pitagora, e volle di fatto, che corporali si fossero. Non si può adunque dubitare, che Pitagora non istabilisse le sue monadi quali principj delle cose, nello stesso senso, che Ecfanto stabilì i corpicelli indivisibili; giacchè non fece altro Ecfanto, che cangiare le monadi Pitagoriche in Atomi volgarmente detti. Ed essendo altresì indubitabile, che cotesti Atomi nel senso d' Ecfanto erano i principj materiali delle cose, di necessità si dee conchiudere, che tali si fossero anche le Monadi nel senso di Pitagora. Ecfanto però ritenne i principj di Pitagora, quanto alla loro qualità d'indivisibile; ma vinto per avventura dalle difficoltà gravissime, che s'incontrano nel volerli fare, come Pitagora, privi d'ogni estensione, per evitare un assurdo, precipitò in un altro non minore, volendo ad essi aggiugnere la grandezza, ed insieme ritenere la indivisibilità.

13. Così appunto Sesto Empirico (*lib.* 3. *de Pirrhon. ipotip. cap.* 18. *n.* 154.) spiegando, in qual maniera i numeri, formati per la replicazione dell' unità, costituiscono il mondo nel sistema Pitagorico, e formano corpi stesi in lunghezza e profondità, dice, che il punto fa le veci della unità; la linea del binario, perchè la linea si stende fra due punti; la superficie del ternario, perchè dicono i Pitagorici, la superficie formarsi per lo flusso d' una linea ad un punto opposto; e finalmente il corpo del quaternario, perchè sorge il corpo nello innalzarsi la superficie ad un punto soprapposto.

14. Lo stesso si ha da Sesto Empirico (*lib.* 10. *advers. mathem. art.* 277.); il qual luogo mi pare opportunissimo per dileguare ogni dubbio, che potesse rimanere su questo punto. Imperocchè, avendo prima Sesto Empirico dichiarato, siccome i Pitagorici spiegavano per via di numeri i gradi metafisici delle cose, del che fra poco ragioneremo, dimostra in appresso, siccome discendendo que' medesimi filosofi al fisico, costruivano anche con numeri il mondo e tutte le cose, che sono nel mondo. Ecco, dice egli in senso loro, *che si stabilisce il punto, a cui conviene la ragione, o sia la definizione della monade. Imperocchè, siccome la monade è indivisibile; così è indivisibile il punto: e siccome l'unità è principio ne' numeri; così il punto è come principio nella linea. Onde,*

siccome il punto ha la ragione di monade; così la linea può esser considerata sotto l'idea del Binario. Così continua Sesto Empirico, come la superficie risulti dal ternario, e dal quaternario il corpo. Le quali cose non lasciano luogo di dubitare, che i Pitagorici non istabilissero per principj costitutivi del mondo sensibile punti rigorosamente indivisibili, a cui pertanto meritamente si conveniva il nome di monadi.

In qual senso i Pitagorici ammettessero punti composti di numeri.

Queste tanto espresse e replicate testimonianze di Sesto Empirico sembrano convincere di depravazione un passo di Diogene Laerzio nella vita di Pitagora, che già in qualche parte fu sospetto al Casaubono. Imperocchè dice Diogene Laerzio, che i Pitagorici della unità e dell'indefinita quantità componevano i numeri, di numeri i punti, di punti le linee, di linee le figure piane ec. E' certamente difficile ad intendere, siccome di numeri si potesse comporre il punto; giacchè, secondo il detto di Sesto Empirico, il punto presso i Pitagorici tenea le veci della unità, della quale si compongono i numeri. Si potrebbe sospettare, che i Pitagorici distinguessero varie sorte di punti, e punti chiamassero non solo i primi principj costitutivi, ma anche le prime molecole, onde si formano i corpi sensibili; e così facessero varj ordini di particole elementari, siccome han fatto non pochi tra'moderni. Vedremo di fatto in appresso, che i Pitagorici faceano risultare gli elementi sensibili, come il fuoco, la terra ec., di particelle di una certa determinata figura.

Come i Pitagorici ammettessero il continuo divisibile all'infinito.

E quì anche è degno di considerazione questo passo di Plutarco (*De plac. lib.* 1. *cap.* 16.), in cui espressamente afferma, che i Settatori di Talete e di Pitagora dissero i corpi essere passibili e divisibili all' infinito. Il che sembra ripugnare alle testimonianze di Aristotile e di Sesto Empirico, i quali non meno espressamente affermano, che i Pitagorici risolveano finalmente il corpo in principj semplici: ma l'uno e l'altro può conciliarsi. Sappiamo, che Galileo insegnò, che, sebbene il continuo constasse di punti indivisibili, ed in quelli si risolvesse finalmente; ciò non ostante potea, o dovea il continuo essere divisibile all' infinito: e ciò appunto, perchè il punto indivisibile essendo una grandezza infinitamente piccola, non si potea, se non dopo una divisione infinita, ridurre una quantità finita in punti indivisibili.

Differenza tra la filosofia Leibniziana, e Pitagorica intorno al continuo.

Quindi si vede, che la prima parte della fisica, che versa intorno ai principj componenti delle cose, fu ridotta da Pitagorici ad una specie di geometrìa degli indivisibili: il che diede motivo ad Aristotile di rimproverar loro, come il fece spesse volte, che esercitati nelle teorìe matematiche considerarono il corpo naturale, e ne investigarono i principj, non già da naturalisti, ma da matematici. Oltre di che riprende meritamente Platone in questo, che volendo, che il continuo risultasse dalla unione di punti indivisibili, distruggea i principj della geometrìa; giacchè la sola considerazione degli incommensurabili basta per manifestare la falsità di un tale assunto. Eppure, come osserva il medesimo Aristotile, Platone in ciò seguì la scuola Pitagorica. Egli è vero, che una tale obbiezione non avrebbe luogo contro i Leibniziani, perchè questi negano, che gli aggregati degli elementi semplici formino un vero continuo; e dicono, che il continuo è un puro fenomeno, una mera apparenza, che risulta dalle percezioni confuse, che abbiamo degli elementi semplici, che compongono un aggregato sensibile; e che, se potessimo ravvisare distintamente cotesti elementi, ciò, che ne appare continuo, ne apparirebbe, quale si è veramente, una moltitudine di cose separate, e non già una quantità continua.

Forse in questo i Leibniziani ragionano più esattamente, che non fecero i Pitagorici; ma ciò non toglie, che non convengano perfettamente con questi nella nozione, che danno del corpo, col definirlo un aggregato di sostanze semplici, e nell'assegnare la ragione della sua composizione col ridurlo finalmente in sì fatti semplici elementi. Forse anche fu questa una particolare opinione di Platone, e non già de' Pitagorici, che dalla unione di elementi semplici sorgere potesse il continuo. Ecco una conghiettura non del tutto improbabile, che mi muove ad opinare così. Platone introdusse le idee non conosciute da' Pitagorici, come dice apertamente Aristotile, e le introdusse quali esemplari perfettissimi ed intelligibili delle cose sensibili. Ora le idee, che rappresentano la estensione corporale e sensibile, la rappresentano altresì come continua; onde è facile, che Platone, per difendere la somiglianza, che l'estensione sensibile dovea ritener nel suo sistema col suo esemplare, si movesse a credere, che fosse quella altresì continua, e che però sostenesse potersi formare il continuo dalla unione di

elementi semplici. E però veggiamo, che Aristotile, confutando i Pitagorici, sebbene rimprovera loro di trasferire le cose matematiche nella natura, non li riprende del distruggere i principj della geometria, siccome ne riprende particolarmente Platone. Eppure avrebbono certamente dato luogo alla medesima riprensione, se avessero detto, che i loro aggregati di sostanze semplici fossero veramente continui.

Che gli Antichi ebbero la nozione di Enti veramente incorporei.

Per le cose fin ora dichiarate si può agevolmente comprendere, quanto poco fondata sia la opinione di coloro, i quali in niun modo acconsentir vogliono, che gli Antichi abbiano avuto qualche idea di ciò, che i moderni filosofi intendono per lo nome d'incorporeo; e sostengono, che ogni qualvolta gli Antichi una tale voce adoperarono, non altro vollero con quella significare, se non una materia tenuissima ed indivisibile, ma pure estesa e divisibile in parti. Certamente le monadi Pitagoriche riposte tra le cose incorporee da Aristotile, da Sesto Empirico, da Diogene Laerzio, da Plutarco e da altri, che di quelle favellarono, non si possono in alcuna maniera spiegare nè per via di forme astratte ed idee, come hanno tentato alcuni di fare, nè per certi raggi, o effluvj del fuoco, o sia di quello spirito sottile e penetrante, diffuso in tutto l'universo per animarlo, che si pretende anche essere stata sentenza Pitagorica. Anzi veggiamo chiaramente per l'autorità degli Antichi, che al fuoco non meno, che all'aria, all'acqua, ed alla terra assegnavano i Pitagorici i loro elementi proprj, dotati di quella figura, che stimavano essi conveniente, perchè ne sorgesse un tale corpo; e che questi elementi finalmente risolveano in numeri e monadi. Così agli elementi della terra concedevano la figura cubica, la figura piramidale a quelli del fuoco, e quella dell'Ottaedro all'aria, dell'Icosaedro all'acqua, come testimonia Plutarco (*de plac. Philos. lib. 2. cap. 6.*), e più distintamente Ermia filosofo Cristiano ed antico nel suo dotto e leggiadrissimo opuscolo della irrisione de' Gentili num. 8. Secondo Pitagora ed i suoi seguaci, dice egli, la unità, o monade si è il principio di tutte le cose: le diverse disposizioni e configurazioni di questa, ed i numeri formano gli elementi; (cioè a dire, le unità replicate fanno i numeri, e questi numeri per la diversa disposizione delle unità, che li compongono, sono diversamente figurati: dalla unione poi di tali numeri sorgono le

molecole solide ed elementari) ed in questa guisa dichiarano il numero, la configurazione, e la misura degli elementi: il fuoco si forma, cioè la particola elementare del fuoco, di ventiquattro triangoli rettangoli, ed è compreso da quattro lati eguali, ciascuno de'quali consta di sei triangoli rettangoli; il che appunto forma una piramide (triangolare ed equilatera).

Di alquante denominazioni date da'Pitagorici a'numeri.

Quindi possiamo facilmente intendere la ragione di alcune denominazioni date da' Pitagorici a'numeri, in quanto che si riferiscono alla classe de'principi materiali; che delle denominazioni dare a'numeri per altri rispetti diremo qualche cosa in appresso.

I. 1. La unità era chiamata sostanza (*Ved.la nota* 31.) *οὐσία*. Al certo, se le unità, o monadi sono i primi costitutivi delle cose, a quelle sole si conviene propriamente il nome di sostanza, giacchè le cose composte non sono sostanze, che in virtù de'loro primi costituenti. Così Alessandro Afrodisèo (*in metaf.lib.* 1.) spiega molto acconciamente una tale denominazione: *quoniam substantia primarium est*.

2. Si dice *materia*; perchè la materia è definita ciò, onde tutte le cose son composte. Ora tutte le cose sono composte, secondo i Pitagorici, di sostanze semplici, a cui davano il nome di monadi e di unità.

3. Sotto questo rispetto era chiamata *Caos*, confusione, contemperazione, oscurità, Proteo ec.: tutti nomi, che acconciamente si possono attribuire alla materia.

Era altresì detta *Ermafrodito*; del che si rende da alcuni questa ragione, che aggiunta all'eguale il rende disuguale, ed aggiunta al disuguale il rende eguale: sebbene io credo, che le si attribuisse cotesto nome per un altro rispetto, di cui favellerò a suo luogo.

II. 1. I Pitagorici chiamavano il binario indefinito; perchè con questo nome non intendevano precisamente il numero di *due* definito in se stesso e determinato; ma bensì intendevano ciò, che corrisponde alla voce *bis*, due volte, come si può intendere da questo passo di Sesto Empirico (*Lib.* 10. *adversus Mathematicos sec.* 276.): *A prima quidem unitate, unum: ab unitate autem, et interminato binario, duo. Bis enim unum, duo . . . . Similiter autem reliqui quoque numeri ex his fuerunt effecti. Uno quidem semper progrediente, interminato autem bi-*

nario duo gignente, et numeros in infinitam extendente multitudinem. Si potrebbe per avventura spiegare questo con maggior semplicità, dicendo, che i Pitagorici intendevano per binario la replicazione della unità. Onde si vede, come, posta l'unità e replicandosi questa sempre, per via di questa indefinita replicazione, o, ciò che è lo stesso, di questo indefinito binario, si generano tutti i numeri.

Era però chiamato il binario materia: della quale denominazione si recano due ragioni convenientissime, (*Theologum. arith. meth.*) cioè perchè, siccome la materia è il principio della pluralità nelle cose; così il binario ne' numeri. 2. E siccome la materia per se stessa non ha forma ed è indefinita, o sia in potenza a qualunque forma; così il binario, o sia la replicazione della unità, potendosi stendere all' infinito, non è determinata in se stessa; e di più applicando il binario alle linee rette, il binario non è capace di figura, volendovi almen tre lati e tre angoli per formare la prima figura rettilinea, che è il triangolo rettilineo.

Diceasi pertanto instabile; perchè la replicazione della unità non ha un limite determinato essenzialmente, in cui debba fermarsi; ma può sempre scorrere oltre.

2. Mobile; perchè appunto scorrendo, per così dire, la replicazione della unità, forma i numeri; o perchè non si può intendere il moto, se non per lo flusso d'un corpo, o d'una monade da un punto ad un altro.

3. Moto, generazione, mutazione, divisione, discordia: tutti nomi, che non richiedono maggior dichiarazione.

4. Cagione de' dissimilari. Questo farebbe credere, che i Pitagorici credessero omogenei i punti semplici, componenti la materia, siccome li credono alcuni filosofi de' nostri dì, i quali si dipartono in questo da Leibnizio: onde dovettero i Pitagorici cercare la ragion della *dissimilitudine* nella cagion della pluralità, cioè nel binario, o sia nella replicazione della unità.

III. Natura. Il nome di natura significa propriamente il principio della generazione; e questo convenientemente nel sistema Pitagorico si attribuiva al binario, per cui si formavano i numeri componenti di tutte le cose.

IV. E però Rea convenientemente alla favola; perchè la replicazione della unità genera tutte le cose.

Finalmente del ternario e del quaternario noteremo soltanto ciò, che è più intelligibile, e serve a confermare quanto abbiamo fin ora stabilito; cioè che il ternario era chiamato prima superficie, ed il quaternario prima profondità. Il che indica chiaramente, che, secondo i Pitagorici, la nozione primitiva ed originaria della superficie e della profondità si dovea ripetere dal flusso d'una linea ad un punto opposto, e dal flusso d'una superficie ad un punto soprapposto: il qual flusso, facendosi per via di replicazione delle unità, ne dimostra bastevolmente, che i Pitagorici non altra idea si formavano delle cose materiali, se non che di aggregati di unità, o sia di punti indivisibili, di enti e sostanze semplici; e quindi chiamavano primo corpo il quaternario.

Quanto alle misteriose denominazioni attribuite agli altri numeri, egli mi pare assai probabile, che abbiano in gran parte il loro fondamento nelle proprietà del numero de' lati e de' triangoli, onde i Pitagorici componevano, siccome abbiamo veduto, le molecole elementari del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra. Volendo essi tutto spiegare per via di numeri e di figure, avranno senza dubbio notato con diligenza le combinazioni, che risultano da qualsivoglia numero di lati e di triangoli, onde loro piacea di comporre gli elementi, e per via di sì fatte combinazioni si saranno accinti a spiegare le proprietà di ciascun elemento e gli effetti loro. Quindi l'applicazione delle proprietà numeriche alle proprietà ed agli effetti naturali avrà loro somministrata una larghissima copia d' espressioni simboliche per occultare sotto il velo di misteriose interpretazioni i loro veri insegnamenti. Ma indarno, credo io, si affaticherebbe chiunque si prendesse oramai a volere partitamente svelare il senso di sì fatti enimmi, e correrebbe rischio, senza speranza di frutto alcuno, d' imbrogliarsi in ciance inesplicabili, siccome in altro proposito dicea Socrate nel Parmenide di Platone.

§. IV.

Della forma e dell' ordine dell' universo.

Abbiamo fin quì veduto, come i Pitagorici mossi da questa ragione, che ogni composto dee risolversi finalmente in

elementi, o principj non composti, e però privi di ogni estensione, stimarono, che tutte le nature corporee, le quali compongono l'universo, altro non poteano essere, se non aggregati di enti, o sostanze semplici, e per conseguenza del tutto indivisibili. A queste diedero il nome, che più loro conveniva, cioè quello di unità, o monade; e numeri appellarono i primi aggregati massimamente, che ne risultavano, e questi ebbero in conto di elementi, dalla varia e moltiplice combinazione de' quali fecero sorgere le nature sensibili, che abbellano il mondo. Ma non in questo si fermò la sottile investigazione, e 'l penetrante sguardo di que' sapienti uomini. Cercarono di più, qual legge doveano seguire que' principj incorporei nel collegarsi fra loro, acciocchè dalla loro unione nascere potesse una tanta e sì bella varietà di cose, una sì costante e regolata serie di moti, di generazioni, di vicissitudini, onde risulta quel grande, magnifico e sempre maraviglioso complesso, a cui Pitagora diede il primo il nome di mondo per la perfetta eleganza ed ornamento, che riluce nel tutto ed in ogni parte. Dappertutto la varietà ridotta ad una giusta misura risvegliava nel pensiere del filosofante matematico le idee di proporzione e di armonica consonanza. Quindi si accorse, che non solo gli elementi de' numeri, cioè unità rigorosamente semplici ed indivisibili, erano altresì gli elementi ed i primi veri principj delle cose naturali; ma ancora, che le proprietà di queste corrispondeano alle proprietà di quelli; che le proporzioni e consonanze numeriche, verità eterne ed immutabili, erano la legge, che regolava nella natura e la varia distribuzione ed unione degli elementi in differenti aggregati, e la collocazione, o sito rispettivo fra loro di questi, e la scambievole azione degli uni sopra gli altri, e la non interrotta serie de' loro movimenti: dalle quali cose tutte risulta la vaghezza, l'elegante economia, l'ordine totale delle cose.

Immaginata conformità tra le proprietà de' numeri e le proprietà delle cose.

Fanno di questa cosa indubitata fede i sopraccitati autori. Aristotile nel dichiarare, siccome già sopra abbiamo veduto in parte, qualmente s'indussero i Pitagorici ad assegnare i numeri, cioè gli aggregati degli Enti semplici, per principj delle cose, osserva, che parve a que' Filosofi di ravvisare ne' numeri molto maggiori segni di conformità colle cose, che sono e si fanno, che non se ne scorgono nel fuoco, nell'acqua e nella terra: per esempio, tale proprietà

de'numeri esprime maravigliosamente, cosa sia la natura della giustizia: tale altra, cosa sia la natura dell'anima e della mente: un'altra la natura del tempo; e così discorrendo per l'altre cose. Scorgeano altresì ne'numeri la ragione e le proprietà delle armonie; ed in somma tutte l'altre cose sembravano ad essi nella loro natura e generazione rassomigliarsi a'numeri. Quindi gli elementi de'numeri vollero, che fossero altresì elementi di tutte le cose, e che l'universo fosse un'armonìa ed un numero. Sin quì Aristotile: dalle cui parole comprendiamo, che l'universo era da'Pitagorici chiamato numero ed armonìa: Numero, in quanto che era creduto da essi il totale complesso ed aggregato delle unità, o sostanze semplici, che sono egualmente elementi de'numeri, come delle cose naturali: Armonìa, perchè l'ordine totale di esso si scorgea conforme appunto a quello, che dee risultare dalle proporzioni, che hanno i numeri fra loro; secondo le quali proporzioni supponevano, che fossero collegate fra loro le unità, o sostanze semplici, componenti l'universo.

1. Per maggior dichiarazione e conferma di una tale dottrina Aristotile ci rappresenta i Pitagorici attentissimi ad investigare e raccogliere con una scrupolosa diligenza tutto ciò, che nelle affezioni de'numeri e nelle loro armonìe trovavasi avere qualche corrispondenza alle affezioni ed alle parti del mondo, ed all'universale disposizione ed ornamento di esso. Ove poi mancava qualche cosa di considerazione, cioè allora quando nella natura non poteano trovare un qualche fenomeno, a cui potessero attaccare in certa guisa una qualche insigne proprietà, che ne'numeri avessero scoperta, s'ingegnavano di supplire al difetto colla invenzione, perchè non restasse imperfetto e mancante in qualche parte il loro sistema. E ne apporta Aristotile questo esempio, che, essendo il numero *dieci* un numero perfetto, siccome quello, che comprende tutta la natura de'numeri, parve a'Pitagorici, che dieci dovessero essere i corpi, che nel vasto cielo si aggirano; e perchè non se ne vedono, che nove, finsero, per compirne il numero, un'altra terra a noi opposta ed invisibile.

Facile spiegazione della particolare perfezione attribuita da'Pitagorici a certi numeri.

Di questa perfezione del numero *dieci*, costantemente affermata da'Pitagorici, quanto è difficile l'intendere la ragione in ogni altra spiegazione del sistema Pitagorico; altrettanto piana ed agevole ne riesce l'intelligenza nella nostra.

E' perfetto il numero *dieci*, perchè comprende tutta la natura de' numeri: e comprende tutta la natura de' numeri, perchè la somma della serie naturale de' numeri dalla unità sino al quattro è dieci. Ma questa ragione è ancora tanto oscura, quanto ciò, che si vuole con quella dichiarare. Imperocchè non si vede, quale connessione vi sia tra questo antecedente, cioè che la serie de' numeri dall' uno fino al quattro fa dieci, e la conseguenza, che ne deducono i Pitagorici, cioè, che perciò il numero *dieci* contiene tutta la natura de' numeri, e sia pertanto perfetto. Ma se porremo mente a ciò, che si è mostrato coll' autorità di Aristotile, intorno alla generazione del corpo nel sistema Pitagorico, vedremo facilmente, perchè la somma de' quattro primi numeri si dica comprendere tutta la natura de' numeri. Basta solo riflettere, che la voce φύσις, di cui si serve in quel luogo Aristotile nello spiegare il sentimento de' Pitagorici, dimostra, che il nome di natura corrispondente nel latino, o volgare idioma, si dee ivi prendere per la generazione, o naturale origine delle cose. Ora abbiamo veduto, che presso i Pitagorici il punto facea le veci della unità: che anzi era, secondo essi, una unità reale ed esistente, perchè era una cosa tutta una, tutta semplice, tutta indivisibile: che un punto collo scorrere verso un altro punto formava la linea; onde, venendo la linea determinata per la dimensione compresa fra due punti, col numero *due* acconciamente esprimeano la generazione di quella: che per la stessa ragione il numero *tre* significava la generazione, o natura della superficie, formandosi questa per lo flusso d'una linea verso un terzo punto: che finalmente, il solido venendo formato da una superficie, che s'intenda muoversi ad un quarto punto soprapposto, il numero *quattro* designava il corpo, o sia il solido. E giacchè non vi possono essere più dimensioni, non essendo il solido in potenza ad altra cosa, siccome parlano i Geometri; perciò nel numero *quattro* vien terminata la serie della naturale origine e generazione delle cose: per la qual cosa era anche il numero *quattro* in grandissima estimazione appresso ai Pitagorici, e detto era perfettissimo, non che perfetto. Il numero dieci adunque, il quale risulta dall'addizione de' quattro primi numeri della serie naturale, comprende tutta la natura de' numeri, in quanto comprende tutta la serie della generazione de' corpi, che compongono il mondo, i quali,

essendo aggregati di punti, o di unità, si chiamano anche numeri de' Pitagorici. Tutta la natura, o naturale origine di questi pertanto è compresa nel numero *dieci*; perchè il numero *dieci* si forma dalla unità primo principio del corpo; dal *due*, che esprime il procedimento del punto allo esser di linea; dal *tre*, che significa il procedimento della linea alla superficie; e finalmente dal *quattro*, che designa il procedimento della superficie al solido, nel quale procedimento vien compita la naturale origine e formazione del corpo.

In somma, per render la cosa più chiara col dirla in altra maniera, il numero *dieci* comprende tutta la natura de' numeri, perchè risulta dalla unità, che esprime la natura di tutt'i punti, o enti semplici primi principj delle cose: dal *due*, che esprime la natura di tutte le linee, che sono i primi numeri naturali, cioè i primi aggregati, con cui s'inoltra, per così dire, la natura alla formazione del tutto: dal *tre*, che rappresenta la natura di tutte le superficie: e finalmente dal *quattro*, che comprende la natura di tutt'i solidi, i quali essendo interamente determinati, non ammettono altro progresso, ed in se contengono tutta la perfezione e compimento della natura corporale. *Sed in puncto quidem est unitas, ut quae sit individua, sicut punctum: In linea autem binarius; unde adest linea, nempe a puncto ad punctum: ternarius est in superficie a puncto ad punctum: in solido autem corpore quaternarius. Nam si super tribus punctis quartum in altum extulerimus, fit pyramis, quae quidem est primum corpus solidae figurae. Rationi ergo convenienter quaternio dicitur fons naturae universorum* (*Sext. Empiric. lib.* 7. 1. *adv. Log. sect.* 100.).

Siccome pertanto tutta la perfezione della natura corporea si contiene ne' quattro primi numeri della naturale serie, credettero i Pitagorici, che la somma di que' quattro numeri, cioè il numero *dieci* dovesse contenere ed esprimere la somma, o la totalità dell'universo, sicchè dieci fossero i corpi totali, come si dicono, onde si compone tutta la macchina del mondo. E conciossiachè nove soltanto appajono, vale a dire il cielo stellato, ed i cieli di Saturno, di Giove, di Marte, del Sole, di Venere, di Mercurio, della Luna, e finalmente la terra, qualunque siasi il sito, che le assegnassero nel sistema planetario, un' altra terra finsero oppo-

sta ed invisibile a noi; nè dal testo presente di Aristotile si può abbastanza comprendere, se con quella opposta terra volessero i Pitagorici significare l'emisferio a noi opposto, oppure un corpo, o pianeta distinto.

E così voleano altresì, che armonico fosse il movimento de' cieli, cioè regolato secondo certe proporzioni numeriche, delle quali molte cose diceano al volgo ascose. E sebbene mostrassero gran senno in questo, che non si lasciarono ingannare dall' apparente irregolarità, che a prima vista si appresenta ne' moti celesti; nè minor coraggio e forza di animo dimostrassero nel tentare solamente di scoprire, per qual legge di proporzione legati i corpi celesti, ed in tanta distanza fra loro equilibrati, conservassero ne' loro rispettivi corsi una perpetua inalterabile consonanza; pure le loro teorie, per sublimi ch' elleno si fossero, non poteano gran fatto accostarsi al vero, perchè non fondate sulla osservazione de' fatti; ma ideate di pianta per via di combinazioni aritmetiche molte volte del tutto arbitrarie, e poi trasportate nella natura colla intenzione di piegarla con ingegnosi ripieghi a seguirla nelle sue leggi e movimenti. E così la sbagliò apertamente Pitagora nel voler determinare col mezzo delle consonanze musiche la distanza e la velocità de' Pianeti. Vedasi Plinio (*lib. 2. dell' istoria naturale cap.* 21. *e* 22.) che nel dare di sì fatte armonie il suo non men prudente, che grazioso giudizio, le taccia di gioconda più, che necessaria sottigliezza. Pure Leibnizio ha tentato di tornare in onore le consonanze, o proporzioni armoniche ne' movimenti celesti, con maggior fondamento che i Pitagorici, ma forse non con maggiore successo.

Come le cose siano imitazioni de' numeri, secondo Pitagora.

Quindi, come prosegue Aristotile, *videntur Pythagorici numerum principium esse existimare, et ut materiam rerum, et ut affectiones, atque habitus*. Il che non vuole dir altro, se non che i Pitagorici proposero il numero non solo come principio materiale delle cose, ma ancora come principio formale, in questo senso, che tutte le nature corporali essendo composte di monadi, le diverse loro affezioni, qualità, e potenze, nascono dalle diverse combinazioni di coteste monadi ne' diversi composti, o sostanze corporee: onde avviene, che la lor forma non è altro, che un impronto, per così dire, delle proprietà numeriche, fondate su di una data combinazione di unità. E però diceano i Pitagorici, come testimonia in questo stesso luogo

Aristotile, che tutte le cose non solo erano composte di numeri, ma fatte anche ad imitazione de' numeri; la qual imitazione non altro per avventura significa presso loro, se non che, siccome le cose corporee sono formate di unità reali nella stessa maniera, che il numero aritmetico è formato di unità astratte; così anche le affezioni reali, che risultano dalle combinazioni di quelle monadi, doveano essere analoghe alle affezioni, che scuopre l'Aritmetico nella considerazione de' numeri astratti. Lo stesso conferma Proclo *in Tim. Plat.* Sesto Empirico ed altri. Empir. *adv. Arith.* 4. *sect.* 2. et *adv. Log. sect.* 94. *numero omnia assimilantur*. Plutar. *de placit. lib.* 1. *cap.* 3. *Pythagoras numeros, et symetrias, quae sunt in ipsis, quas etiam vocat harmonias, principia esse dixit*. Così ho tradotto letteralmente.

De' tre sommi generi delle cose secondo i Pitagorici.

E quì parmi, che acconciamente si possano riferire le categorie, o sommi generi, a cui i Pitagorici tutte le cose riduceano. Di tutte le cose, che sono, diceano essi, altre s'intendono per via di differenza; altre per via di contrarietà; altre per via di relazione ad altro. Le prime sono quelle, che esistono per se stesse, e per le lor proprie determinazioni sussistono κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ὑποκείμενα, come un uomo, un cavallo, una pianta, la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. Imperocchè ognuna di coteste cose s'intende per se stessa, e non per abitudine ad un'altra. Questo primo genere si è quello della sostanza, come ognun vede, assai ben dichiarato da' Pitagorici. Le altre sono quelle, che s'intendono per la contrarietà, che hanno fra loro; come il bene ed il male; il giusto e l'ingiusto; ciò, che è in moto e ciò, che è in quiete. Le ultime finalmente quelle, che s'intendono per la relazione, che hanno ad altra cosa, come il destro ed il sinistro; il doppio e la metà. Distingueano poi il genere de' contrarj, che si vede non essere altro, che la categoria delle qualità, dal genere de' relativi, in due maniere. Primieramente ne' contrarj la corruzione dell'uno si è la generazione dell' altro, siccome nel morbo e nella sanità, nel moto e nella quiete: conciossiachè la espulsione del morbo è apportatrice della salute, e la cessazione del moto reca seco la quiete. Ma ne' relativi ben lungi, che la posizione dell'uno importi la distruzione dell'altro, che anzi la posizione dell'uno importa necessariamente la posizione dell'altro; perchè non può darsi il destro, se

non si dà simultaneamente il sinistro; nè il doppio ha luogo, se non vi ha la metà, colla quale paragonando dicasi doppio. In secondo luogo ne' contrarj non si dà mezzo, non essendovi mezzo alcuno tra la vita e la morte; tra la salute ed il morbo; tra il moto e la quiete; e ciò appunto, perchè la privazione dell'uno importa per necessità l'esistenza dell' altro; onde non può l' uno mancare, che per ciò stesso non si passi all'altro subitamente: laddove ne' relativi v' ha il mezzo, siccome tra il più ed il meno si dà l'eguale; tra l'abbondante e lo scarso il sufficiente ec. A ciascuna di queste tre classi assegnavano i Pitagorici un attributo trascendente, che n'era il carattere proprio ed essenziale: alla categoria delle sostanze l'*uno*, perchè l'uno s'intende per se stesso, siccome per se stesse s' intendono le sostanze: al genere de' contrarj l'*uguale* e 'l *disuguale*. Imperocchè, siccome l' uguale e 'l disuguale non ammettono mezzo; così neppure i contrarj: e così la quiete ponevano nella uguaglianza, perchè questa consiste in un indivisibile, nè è capace di più e di meno; il moto nella disuguaglianza per la ragion contraria. E così tutto ciò, che è secondo la natura, si trova esser nell'uguaglianza, perchè lo stato, che è secondo la natura, è uno e determinato; ed ogni alterazione di quello, come si vede nella sanità e nel morbo, è contro la natura e cade nella disuguaglianza, che è poi suscettibile del più e del meno. Ai relativi finalmente davano l' *eccesso* e il *difetto*; perchè il grande ed il più grande; il molto ed il più; l'alto ed il più alto s'intendono per eccesso: ed i correlativi il piccolo ed il più piccolo; il poco ed il più poco; il basso ed il più basso, s' intendono per difetto.

Per le quali cose si comprende sempre meglio, siccome nel Pitagorico sistema le differenze specifiche delle cose, le loro qualità ed abitudini, o relazioni seguono le leggi de' numeri. Onde non immeritamente diciamo, che da' numeri essi prendeano non solo il principio materiale delle cose, ma quello ancora, che poi si è detto formale, in quanto che i risultati fisici erano, secondo essi, una imitazione de' risultati numerici, per questa ragione, che le cose fisiche erano composte di monadi reali, siccome il numero astratto è composto di unità astratte. Onde per necessità lo stato fisico dovea corrispondere allo stato aritmetico.

Da questa nuova proprietà del numero, per la quale

egli è in certa guisa principio formale delle cose, in quanto che le proprietà numeriche debbono determinare le proprietà fisiche di cose, che, come i numeri, sono composte di unità, si potrebbe, credo io, ricavare la ragione di non poche denominazioni date a' numeri da' Pitagorici, oltre quelle, che loro convengono, in quanto che in essi si contiene il principio materiale. Ma una sì fatta investigazione, che difficilmente potrebbe condursi ad un certo grado di sicurezza, potrebbe di leggieri incorrere nella taccia già data da Plinio alle armonie Pitagoriche, di una più curiosa, che necessaria sottigliezza.

Altra ragione della perfezione attribuita da' Pitagorici al numero dieci.

Noterò soltanto, che i Pitagorici ritrovavano nel numero *dieci* a ragione dell'armonia, secondo cui si governa l'universo, quella perfezione, che in esso scorgeano rispetto alla composizione di esso. Così Sesto Empirico (*advers. Mathem. 7. sect. 95.*): *Unum enim, et duo, et tria, et quatuor sunt decem; et est hic numerus primus quaternio; fons autem aeternae naturae dictus est, quandoquidem ex eorum (Pythagoricorum) sententia universus mundus administratur per harmoniam. Harmonia autem, et systema trium consonantiarum, Diatessaron, Diapente, et Diapason. Harum autem trium consonantiarum proportiones inveniuntur in quatuor dictis numeris, nempe in uno, et duobus, et tribus, et quatuor.*

§. V.

Del principio efficiente delle cose secondo i Pitagorici e in prima dell' esistenza di Dio.

Avendo pertanto procurato finora di recar qualche maggior luce, che per l'addietro non si è fatto, al sistema Pitagorico intorno al principio materiale e formale delle cose; mi rimane da trattare della parte più importante, che riguarda il principio efficiente; la quale può ridursi a questi due Capi. I. Se i Pitagorici abbiano conosciuto l'esistenza d'un principio supremo, intelligente ed attivo, da cui dipenda la formazione dell'universo. II. E quale nozione abbiano avuto della natura di questo primo principio: ed in

questa parte vedremo ancora, che il sistema Leibniziano non molto si diparte dal Pitagorico.

Dio autore del mondo secondo Pitagora.

I. Non può negarsi, che i Pitagorici non abbiano riconosciuta l'esistenza d'un primo principio intelligente, autore dell'universo. Sesto Empirico parlando dell'unanime consenso del volgo, che segue l'instinto della natura, de' Poeti, che furono i primi Teologi, e de' Filosofi intorno alla esistenza di Dio, soggiunge (*advers. Mathem. lib.* 9. 64.): *Similiter videre licet etiam physicorum multitudinem consonare cum poetica. Pythagoras enim, et Empedocles, et Jonici ec. Deum relinquunt.* Nè ozioso era questo Dio di Pitagora, siccome quello, che sognarono gli Epicurei; imperocchè da esso fece dipendere la costruzione e la fabbrica dell'universo. Il che assai bene dichiara Plutarco (*de Plac. Philos. lib.* 2. *cap.* 4.), affermando il mondo essere stato creato da Dio, ed essere di sua natura corruttibile; sebbene non sia mai per perire a cagione della provvidenza di Dio, che il regge ed il conserva. Nè a questo si contrappone, che Pitagora credesse il mondo eterno. Imperocchè la supposta eternità del mondo non distrugge la sua dipendenza da Dio; ma suppone soltanto, che eterna sia stata cotesta dipendenza, ed eterna l'azione di Dio, che il formò.

Dio distinto dal mondo, secondo Pitagora.

II. Questo Dio facitore dell'universo il distinse altresì Pitagora dal mondo, che egli dicea essere opera di lui. Pitagora, secondo che riferisce Plutarco (*lib.* 1. *cap.* 7. et *in Numa*), distinguea una unità, che egli opponea allo interminato binario; e cotesta unità dicea essere il principio efficiente delle cose, e quello, che dà loro la forma, ed il binario essere passivo e materiale, quale si è questo mondo visibile (*V. Bruk. p.* 1076.). Dal che si comprende, che quell'insigne Filosofo la cagione efficiente delle cose distinguea realmente dalla materia, su cui opera. Neppure, perchè Plutarco dica esser il Dio di Pitagora principio non solo efficiente, ma anche formale, si ha da credere, che egli stimasse, che Dio sia una forma inerente nella materia. Conciossiachè si mostrerà in appresso, che in senso assai diverso ha da interpretarsi quel passo di Plutarco. E per non lasciar dubbio alcuno sulla distinzione, che mettea Pitagora tra Dio, come principio efficiente, e la materia, riporterò ciò, che ne dice Galeno nella storia della filosofia cap. 25. *Pythagoras ex hisce, quae ipse inter prin-*

cipia collocavit, unitatem, hoc est unius naturam, et mentem ipsam Deum, atque bonum existimavit: dualitatem vero Daemonem, et malum, quam corporea moles circumstat, id est, quem aspicimus mundum. Socrates autem, et eum secutus Plato, Deum id inquiunt esse, quod unum, quod solum, quod bonum, ex se se est. Quae omnia illuc tendunt, ut Deum mentem esse significent nulli materiae commixtam, nullique affectui obnoxiam: le quali ultime parole non meno acconciamente si riferiscono alla sentenza di Pitagora, che a quella di Socrate e di Platone.

Se Pitagora abbia creduto Dio corporeo.

III. V'ha una difficoltà maggiore assai nel determinare, quale si fosse, secondo i Pitagorici, la natura di esso Dio, e con qual genere di operazione fabbricasse egli e reggesse l'universo. A molti tra'moderni piace di credere, che il Dio di Pitagora altro non fosse, che un sottilissimo fuoco sparso in tutto il mondo, dotato di una virtù movente e formatrice per ordinare con certe leggi tutte le cose: il quale, sebbene in se stesso sia realmente una sottilissima materia; pure nel senso volgare presso gli Antichi chiamasi incorporeo, cioè non soggetto alle dimensioni d'una materia crassa e compatta. Così con molti altri descrive il Dio di Pitagora Brukero (*tom.* 1. *p.* 1077.). Si fondano questi massimamente sulla autorità di Cicerone, che nel 1. lib. *della natura degli Dei* nella persona dello interlocutore Vellejo fa, che in tal guisa esposto venga e confutato il sentimento di Pitagora: *Pitagora, il quale stimò l'animo essere per tutta la natura delle cose diffuso e permeabile, da cui fossero tratti gli animi nostri, non vide, che per la detrazione, o separazione di questi verrebbe Dio a lacerarsi; e che, quando (il che a molti accade) diventassero miseri, verrebbe a farsi misera una parte di Dio. Il che esser non può*. Nella stessa maniera espongono dopo Cicerone la sentenza di Pitagora Lattanzio, Minuzio Felice, ed altri.

Io non voglio già dire, che que'valenti moderni nell'intendere, come han fatto, il sentimento di Pitagora, lo abbiano fallito del tutto: bensì dirò potersi molto verisimilmente giudicare, che in parte lo intesero bene, ed in parte no. Per lo che far chiaro è da notarsi con diligenza ciò, che toccammo già di sopra della distinzione tra l'anima, l'animo, e la mente; la quale fecero gli antichi troppo maggiore di quella, che siamo usi di far in oggi. *Anima*, dice

Nonio Gramatico antico, molto celebrato dall'erudito Vossio, *est secundum consuetudinem spiritus, quo vivimus*: ed in altro luogo: *animus est, quo sapimus*; *anima, qua vivimus*: e, come dice Servio: *Animus est consilii, anima vitae*: ed il dotto Lattanzio lib. 7. *Primum non idem est mens, et anima. Aliud est enim, quo vivimus*; *aliud, quo cogitamus. Nam dormientium mens, non anima, sopitur*. Tra l'animo e la mente faceano ancora una differenza in questo, che nell'animo riponevano la sede di certi affetti, laddove per mente intendevano la sola pura intelligenza moderatrice di quelli.

E' da osservarsi ancora, che, sebbene spessissime volte si trovino distinte presso gli Antichi coteste nozioni di anima, di animo e di mente; egli è altresì vero, che s'incontrano talvolta confusamente adoperate, e, come si suol dire, l'una per l'altra. Il che massimamente avviene della voce *anima*, siccome più generale, la quale nelle nature dotate di ragione è la sede dell'animo e della mente; e però si prende, ora in quanto è opposta alla mente, ora in quanto comprende la mente, come sede d'essa. Onde avviene, che all'anima talvolta negate, e talvolta concedute veggiamo le proprietà della mente.

Distinzione fatta da' Pitagorici tra l'anima e la mente.

Ora cotesta distinzione tra l'anima e la mente si ripete già da' fonti Pitagorici, da' quali si derivò nella filosofia di Platone massimamente, e degli Stoici. Plutarco (*lib.* 1. *de plac. cap.* 3.) seguitando ad esporre i sentimenti di Pitagora su' principj, dice, che nel di lui sistema l'anima nostra consta anch'essa come di quattro parti, essendovi in lei mente, scienza, opinione e senso; e soggiunge, che in esso quaternario la mente si è l'unità: *νοῦς μὲν ἡ μονὰς ἔστιν*. Nel lib. 4. cap. 2. porta le definizioni dell'anima recate da varj Filosofi, e tra l'altre quella di Pitagora, il quale disse l'anima essere un numero, che si muove da se stesso: e soggiunge, che Pitagora ivi prende il numero per la mente; ed immediatamente riferisce la definizione pressochè simile di Platone, cioè che l'anima sia una sostanza intelligente, che muove se da se stessa, e si muove secondo un armonico numero. In seguito nel cap. 4. congiungendo in una le sentenze di Pitagora e di Platone, dice, che l'anima divisero in due parti, l'una ragionevole, l'altra irragionevole, e questa suddivisero in due parti, cioè nella irascibile e nella concupiscibile. E nel cap. 5. favellando della

parte, che tiene il principato, e della sede di essa, dice, che Platone la ripose nel capo, e che Pitagora, avendo collocata la parte vitale verso il cuore, la parte ragionevole ed intelligente riferì anch'egli al capo. Nè è da tralasciarsi, che nel capo seguente, che è del moto dell'anima, afferma, che Platone attribuì bensì un perpetuo moto all'anima; ma che negò insieme, che la mente potesse muoversi di moto locale, o sia di traslazione. Ancora abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora fece immortale la parte ragionevole dell'anima, e mortali le altre. Nel che fu seguitato da Platone (*V. Plut. lib.* 4. *cap.* 7.) non meno, che nella divisione, che fece delle parti dell' anima, e nella distribuzione delle sedi, che assegnò loro nel capo.

Dai quali passi parmi, che si possa dirittamente concludere, che Pitagora ed i suoi seguaci mettessero una reale distinzione, anzi una vera differenza di natura tra le diverse parti dell'anima. Imperocchè della numerica distinzione indizio assai manifesto si è l'aver loro assegnate diverse sedi, l'una collocando nel capo, l'altra nel cuore ec.: siccome è argomento della differenza di natura il fare l'una incorruttibile ed immortale, l'altre soggette alla morte ed alla corruzione: le une in una perpetua mobilissima agitazione, l'altra incapace di movimento locale.

Spiegazione della definizione dell' anima recata da' Pitagorici.

Dal confronto eziandio de' sopraccitati luoghi parmi, che si possa ricavare una piana ed agevole intelligenza della definizione dell'anima recata da Pitagora, la quale sembra per avventura a molti involta in una impenetrabile oscurità (*V. Sest. Empir. p.* 333.). L'anima constando di varie parti distinte, e quelle fra loro collegate secondo certe armoniche proporzioni; e queste medesime consonanze venendo ravvisate anche da' Pitagorici nelle diverse facoltà di coteste parti, a buona equità diedero all'anima il nome di numero, ed aggiunsero, che era un numero, che si muove da se stesso per ragion della mente dotata di virtù motrice; e che, tenendo il principato in quel numero, siccome primaria unità di esso, muove le altre parti, a cui è congiunta. Al che reca maravigliosa luce la definizion di Platone riportata sopra: Πλάτων, (sono le parole di Plutarco, che meritano una particolare attenzione) *οὐσίαν νοετὴν, ἐξ ἑαυτῆς, κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην*: cioè una sostanza intelligente, che è movente da se stessa, e che è mossa secondo una ragione armonica. Ora poc'anzi abbiamo

veduto, che Platone concede essere in perpetuo moto ed agitazione ciò, che egli chiama semplicemente anima; e che, quanto alla mente in particolare, nega, che ella sia soggetta al moto locale: e questo, per mostrare una differenza, che passa tra l'una e l'altra. Pare pertanto, che nella definizione, che stiamo esaminando, altra debba essere la parte, che muove da se stessa; altra la parte, che è mossa secondo una ragione armonica; e che la parte movente sia quella, che, secondo Platone, risiede nel capo ed ivi tien il principato e regge il rimanente, secondo la forza della parola Greca ἡγεμονικὸν, cioè la mente e la parte, che vien mossa secondo la ragion armonica, sia la parte irragionevole diffusa nel rimanente del corpo, e che collegata con quella, che tiene il principato, (i mezzi della qual connessione vengono spiegati) ne riceva il movimento secondo certe armoniche proporzioni. Così pare, che Platone interpreti se medesimo ed interpreti Pitagora, il quale, dicendo, che l'anima è un numero, che muove se stesso, non può intendersi altramente, se non che egli chiama anima il totale complesso di quelle varie parti, che concorrono ad animare e legate sono con giusta armonica proporzione; e che in quel complesso la parte principale, che egli stesso chiama unità e mente, è dotata d'una forza movente, per cui muove le altre parti. Onde, essendovi nel complesso, che chiamasi anima, e la parte movente e le altre, che ubbidiscono alla virtù di questa, cotesto complesso, o anima dicesi acconciamente numero e numero, che muove se stesso.

La distinzione tra la mente e l'anima dimostrata nella dottrina Pitagorica de' Genj ed Eroi.

Per provare vieppiù la distinzione fatta da' Pitagorici tra la mente e l'anima, basta recare in mezzo la dottrina fra essi celebratissima de' Genj, o sostanze animate. *Talete, Pitagora e gli Stoici stimarono*, dice Plutarco, *i Demonj, o Genj essere sostanze animate, e gli Eroi anime separate da' loro corpi, ed i buoni esser le anime buone, i cattivi le cattive*. E, secondo Diogene Laerzio, *che l'aria tutta è piena di anime, e che queste sono Genj ed Eroi, i quali sono agli uomini apportatori non solo di sogni, ma quando ancora di morbi e quando di salute*. La natura di cotesti Eroi così vien descritta da Jerocle, della cui autorità fa il dotto Brukero grandissimo caso, e meritamente, siccome di Scrittore antico: *L'Eroe è un'animo ragionevole, congiunto ad un corpo lucido*. Sti-

ma il Brukero (*Tom.* 1. *p.* 1082.), che gli Eroi ritenessero coresto corpo dalla parte inferiore, della quale non del tutto si spogliassero. Io sarei inclinato a credere, che cotesto corpo di natura lucida fosse anzi di natura omogenea alla sostanza celeste, che anima l'universo; e tosto recherò gli argomenti somministratimi da Diogene Laerzio.

La dottrina de'Genj derivata nella filosofia da un' antica tradizione.

Si è già osservato, che dagli Egizj trasportarono Talete e Pitagora nelle loro scuole la credenza de'Genj, o sia di sostanze animate ragionevoli, sparse in tutta l'aria ed in tutto il cielo. Onde si può meritamente argomentare, che fu questo un punto di antichissima tradizione appartenente alla Religione. E di fatto ne troviamo i semi in Omero, che non meno la Religione, che il costume degli Antichi ha sì maravigliosamente dipinto ne'divini suoi Poemi. Io ne recherò uno, o due luoghi per fare sempre più manifesta la distinzione dagli Antichi posta tra la mente, l'anima, ed il corpo terrestre. Ulisse nell'undecimo libro dell'Odissea, ove racconta il viaggio, che fece all'inferno, ed i discorsi, che tenne colle anime trapassate, che gli apparvero, parlando di Ercole, ver. 600. *Vidi*, dice, *la robustezza di Ercole* ἀσθενὸς Βίην Ἡρακληείην, cioè soggiunge subito, *la sua immagine, il suo Idolo*, εἴδωλον; *imperocchè egli* (Ercole) *dimora cogli Dei immortali, ed ha per compagna la vaga Ebe*, cioè la eterna gioventù. E prima v. 220. Anticlea dice al suo figliuolo Ulisse esser questa legge de'mortali, che, quando l'animo, θυμὸς, abbandona le ossa, l'anima seu vola, come sogno: ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπίτηται. Ecco dunque distinto in Ercole il corpo mortale, caduco e terrestre, l'anima tenue, che in lui diffusa lo animava, e'l tremendo vigore diffondea nelle membra, ed ancora ne serba l'impronto e l'effigie; ma non è in se stessa, che un'ombra, quale appare ne'sogni. E tale appunto credettero molti tra gli Antichi, che dovesse l'anima essere, quali sono gl'Idoli, che appajono ne'sogni, a'quali attribuivano una reale esistenza, i quali, secondo la lor diversa indole penetrando con facilità ne'sensi interni, venivano la notte ad inquietare, o deludere, o ammonire gli uomini; onde la superstizione della divinazione per via de' sogni. Ma, oltre il corpo di Ercole rimaso in terra e l'Idolo di lui, che nello inferno è trattenuto, vi ha pure ancora Ercole stesso, cioè la parte di lui principale, che di una sempiterna gioventù, cioè d'una inalte-

rabile eternità gode tra gl' immortali Dei. E questa certamente non può essere, fuorchè la mente di lui. Reca questo passo una insigne luce ad un altro del 23. libro della Iliade. Appare in sogno ad Achille il fido suo ed amato Patroclo; ed egli turbato e commosso, svegliandosi, esclama v. 103.: sì che nell'infernale magione l'anima e l'Idolo rimane de'viventi.

Tum surgens, quatiensque manus, sic voce gementi:
Hei, inquit, certe est aliquis post ultima sensus
Fata: animi sunt umbrarum simulacra vagantum:
Sunt aliquid manes.

E soggiunge: *ἀτὰρ φρένες οὐκ ἐνὶ πάμπαν*, *verum intelligentiae nihil inest prorsus*; cioè che a quell'anima, o Idolo di Patroclo, non rimanea la mente, la quale n'era separata, come Ercole dal suo simulacro. E quì osserva molto bene l'erudita Madama Dacier, che quel passo fu male inteso da quelli, che il tradussero in questa guisa, che quell'anima non avea corpo; laddove dice Omero, che non avea mente: il che conferma coll'autorità di Plutarco, il quale, spiegando la dottrina degli Egizj, parla appunto di quest'anima priva della mente, e la chiama *ψυχὴν ἄνουν*; ed aggiugne, che tale diviene, quando rimane sola e separata dallo intendimento. Un sì fatto idolo e simulacro, detto volgarmente anima era chiamato ancora dagli Antichi carro sottile, quasi veicolo della mente. E quì credo, che ognuno facilmente osserverà la convenienza, che v'ha tra cotesto carro sottile, o sia simulacro ed idolo, ed il corpo lucido, a cui è unito, come dice Jerocle, l'animo degli Eroi.

Abbiamo veduto sopra, siccome Cicerone, accingendosi nel primo delle Tusculane a provare la immortalità dell'animo, deride la superstizione de' poeti e del volgo, i quali stimavano, che rimanessero le anime nell'inferno volgendo sassi, e facendo cose, le quali non si possono far senza corpo. Questo dimostra senza dubbio, che i Platonici, ed in conseguenza i Pitagorici, co'quali consentiva Cicerone, credettero, che delle due parti dell'anima la irragionevole perisse col corpo, e la ragionevole sola, o l'animo rimanesse, sebbene congiunto, come dice Jerocle, ad un corpo lucido, che mai lo abbandonava, e per mezzo di cui si ergea nell'alta eterea sostanza, che gli era omogenea, per ivi eternamente vivere. Onde favole doveano sem-

brar loro quelle anime infernali, separate dal corpo, che rimanea in terra, e dalla mente, che saliva in cielo.

Quindi altri, forse per accordare la filosofia colla favola, o tradizione, fingeano, oltre l'anima e 'l corpo, certi simulacri, che le inclinazioni riteneano dell'anima, e le sembianze del corpo, ed erano unicamente destinati per lo inferno. Così di Ennio Pitagorico, Lucrezio (*Lib.* I. *pag.* 19.):

Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa
Ennius aeternis exponit versibus edens:
Quo neque permanent animae, neque corpora nostra,
Sed quaedam simulacra modis pallentia miris.

Ed in Virgilio (6. *Aeneid.*): *Et nunc magna mei sub terras ibit imago*. Sulle quali parole Servio: *Deprehenderunt esse quoddam simulacrum, quod ad nostri corporis effigiem fictum petat inferos, et est species corporea, quae non potest tangi*.

E finalmente Ovidio (1. *Fast.*):

Qui cecidit ferro, Caesaris umbra fuit.
Ille quidem coelo positus Jovis atria vidit.

§. VI.

Del sistema dell'anima universale, quale viene attribuito agli Antichi.

Nozione di cotesto sistema, recata da alquanti moderni.

Per le quali cose sembrami confermato bastevolmente quanto accennai già sopra, che il sistema dell'anima universale non fu giammai nè inventato, nè sostenuto da Pitagora e da'Seguaci di lui, quale viene esposto e loro attribuito comunemente da'moderni filosofi e critici. Ci vogliono questi persuadere, che nell'antica filosofia quella mente, che regge il mondo, si è precisamente un'anima universale, che tutto il penetra; e che sì la mente, che l'anima, non è altro, che un fuoco etereo mobilissimo, sparso per tutta la mole visibile dell'universo: e se si dice incorporeo, non è per altra ragione, se non per l'estrema sottigliezza e vivacità, che il distingue cotanto da' corpi sensibili: Che da questa massa omogenea di fuoco etereo si staccano particelle, che ricevute ne' corpi organizzati delle piante, delle fiere, degli uomini, *in* essi divengono la particolare loro

anima, la quale sciolta da'legami del corpo ritorna in quel fuoco, onde ella si staccò. E per farne ciò meglio comprendere si servono d'una similitudine acconcia molto al lor proposito. Ci rappresentano lo spirito mondano a guisa del mare, e l'anime, che informano i viventi mortali, come ampolle di fragile vetro, che in se racchiudono una porzione di acqua, la quale, mentre è contenuta e chiusa nell'ampolla, è divisa dall'acqua del mare: ma, venendo l'ampolla ad infrangersi, o urtando in uno scoglio, o percossa in qualsivoglia maniera, torna l'acqua a confondersi e mescolarsi coll'omogeneo elemento, spandendosi nel vasto seno dell'Oceano.

Incompatibilità di cotesta nozione colle dottrine Pitagoriche.

Ma per verità come può stare una sì fatta teoria con tanti punti, che fanno serie nel sistema Pitagorico sì antico, che posteriore, o sia Platonico? E come mai vi si potrà accomodare la distinzione reale, anzi la differenza di natura tra la mente e l'anima, o prendendo la voce di *anima* in senso più generale tra la parte ragionevole e la irragionevole della medesima? Come avrà luogo quella unità attribuita alla mente con tanta spezialità; la quale unità non si può dubitare, che non fosse intesa in senso rigoroso da'Pitagorici, quando essi pure l'attribuivano agli enti semplici, che compongono la materia; e quando Platone stesso dice la mente non esser soggetta al moto di traslazione: il che appunto è proprietà di una sostanza propriamente una, indivisibile, incorporea (*Ved. la nota* 32.)? Come spiegare in quella teoria la sempiterna permanenza nel proprio essere, o sia l'eterna particolare esistenza de'Genj, de'Demonj, degli Eroi, i quali, se rientrassero nell'animo universale, come l'acqua dell'ampolla infranta rientra nell'Oceano, mescolati con quella e confusi perderebbono il distinto loro essere e più non sarebbono, che parti non già separate, ma miste e confuse d'una massa totale ed uniforme? Gli Eroi, dice Jerocle, sono animi congiunti ad un corpo lucido: i Genj ed i Demonj sono anch'essi sostanze animate e più perfette degli Eroi. Ora come si potrebbe mai in quella massa universale distinguere gli animi ed i corpi lucidi, che costituiscono i Genj, i Demonj, gli Eroi? Lo stesso vale per la trasmigrazione delle anime ec.

Chiunque vorrà fare una seria riflessione su queste ragioni, dovrà confessare senza dubbio, che la spiegazione data dai moderni Critici dell'anima universale, confonden-

dola, come fanno, non meno colla mente, che presiede al tutto, che collo spirito etereo, si allontana non poco dalla vera idea del sistema Pitagorico; poichè una tale spiegazione riesce affatto incompatibile con tutto ciò, che di quella filosofia n'è rimaso di più certo ed autentico.

Testimonianza di Alessandro conservata da Diogene.

Fia dunque meglio indagare negli Antichi medesimi la giusta nozione sì dello spirito etereo, che anima l'universo, sì della mente, che in esso tiene il principato; e vedremo svanire le contraddizioni, e tutto ridursi ad un sistema coerente. Diogene Laerzio ne ha conservato un monumento prezioso di quelle antiche dottrine, trascrivendo, o compendiando le cose, che scrive Alessandro nelle Successioni de' filosofi di aver trovato ne' comentarj Pitagorici.

Che lo spirito etereo non era propriamente Dio, secondo gli Antichi.

Espone quest'Autore i sensi di Pitagora in questa forma: *Che il principio di tutte le cose è l'unità, e dalla monade la interminata dualità, la quale è come materia sottoposta alla monade, che è cagione.* In questo luogo parmi, che Pitagora distingua la unità, o monade, dalla cui replicazione sorge la interminata pluralità materia delle cose, e la unità, o monade, che è cagione, ed a cui è sottoposta cotesta pluralità, o materia. Nè potremo dubitare questa monade esser Dio, se vorremo questo passo confrontare con quelli di Plutarco, ne' quali vien detto espressamente, che l'unità è, secondo Pitagora, principio efficiente; il binario principio materiale: che questa unità è Dio ed il buono, la cui natura si è la stessa mente ec.: le quali cose ci rappresentano di Dio un'idea assai diversa da quella, che si converrebbe allo spirito etereo diffuso in tutto l'universo.

E quanto a cotesto spirito etereo, ch' egli nel sistema Pitagorico non fosse propriamente Dio, parmi, che in questo stesso luogo il facciano chiaro abbastanza le cose scritte da Alessandro. Distingueano i Pitagorici due sorte d'aria: quella, che è prossima alla terra, stagnante e morbosa, ἄσηρον; *Onde mortali sono tutte le cose, che in essa vivono: L'altra superiore ed altissima, mobilissima ed in perpetuo moto, pura e saluberrima: Onde le cose, che in essa vivono, immortali sono e però divine. Quindi sono Dei il Sole, la Luna, e gli altri astri, perchè domina in essi il calore, che è principio della vita, ed è la Luna illuminata dal Sole.*

Che lo spirito etereo era, secondo essi, un' aria superiore, della natura del corpo lucido attribuito agli Eroi.

Lo spirito etereo, come conterà vieppiù in appresso, non è altro, che quest'aria superiore purissima, e che contiene in seno un calor vivificante, in cui vivono le nature immortali. Ora quest'aria superiore; questi liquidi campi dell'etere, nei quali nuotano il Sole, la Luna, e gli astri; questo spirito etereo pertanto non è già quello, che costituisce la natura di quelle sostanze immortali, che in esso vivono; ma bensì l'elemento, in cui vivendo, e del cui calore partecipando, godono una vita eterna. Si potrà dunque dire anima lo spirito etereo in questo senso, che egli è principio di vita per lo calore, che egli contiene. Ma, se oltre l'anima, in quanto è un principio vitale, Pitagora nell'uomo stesso distinguea un altro principio di sede e di natura differente, cioè la mente; senza dubbio alle sostanze celesti vivificate per lo etereo calore avrà con più forte ragione aggiunta una mente, che in quelle tenesse il principato. E questo non per congettura solamente affermare si può, o per diritta conseguenza di concludente discorso, ma per la positiva testimonianza di Jerocle, il quale, degli Eroi parlando, al corpo lucido, che loro attribuisce, cioè di sostanza omogenea allo spirito etereo, o fuoco mondano, aggiugne l'animo: segno evidente, che, sebbene il principio della vita ripetesse Pitagora dall'anima mondana, non però dallo stesso fonte derivava il principio della ragione e dell'intelligenza. E certamente, che il corpo lucido degli Eroi sia di natura omogenea allo spirito etereo, si può confermare colla sentenza di Filolao insigne Pitagorico sulla natura del Sole. Tre cose distinguea egli nel Sole, al riferir di Plutarco (*Lib.* 2. *de plac. cap.* 20.), Stobeo, Galeno e di altri: un corpo simile al vetro; il fuoco mondano in esso ricevuto; e la luce, che da esso ne viene tramandata, e che passa per le fessure di quel corpo. Il corpo dato da Jerocle agli Eroi non era certamente di vetro, nè di altra simile materia rigida e compatta, nella quale se involti fossero stati i Genj, non avrebbono certo potuto così facilmente penetrare nell'interna fantasìa degli uomini per destarvi sogni e visioni. Non potea dunque esser cotesto corpo lucido d'altra cosa formato, che di una qualche porzione del fuoco mondano ed etereo: il qual fuoco essendo, come si pretende, l'anima del mondo, si vede, quanto fosse una tale anima tenuta dagli Antichi d'inferior condizione alla natura intelligente; giacchè non d'altro

la faceano degna, se non di essere il veicolo e come il corpo e l'instrumento delle operazioni dell'animo e della mente, sì di quella, che tutto regge e muove l'universo, e sì delle menti inferiori, che una parte del principato con subordinazione alla mente suprema esercitano, e Genj si chiamavano ed Eroi.

Lo spirito etereo veicolo della mente ed instrumento della sua provvidenza, secondo i Pitagorici.

Fin quì nell'estratto fatto da Alessandro delle dottrine Pitagoriche e riferito da Diogene vien rappresentato il fuoco mondano, o lo spirito etereo, quale elemento, in cui distinti vivono Eroi, Genj e Dei, i quali dal vitale calore di esso ricevono bensì una immortale vita, e come una eterna gioventù; ma non già l'intelligenza, il pensiero, la mente. Ora segue a dire Alessandro, che, secondo i Pitagorici, *hanno gli uomini per lo participare del calore una sorta di cognazione cogli Dei; e che per questo ancora tiene Iddio provvidenza di noi; e che il fato si è la cagione dell'amministrazione e del governo delle cose in particolare*. Egli è facile l'intendere, come, partecipando gli uomini del calore, onde vivono eternamente gli Dei, cioè gli Astri, gli Eroi, i Genj, abbiano anch'essi una vita, ed una natura in qualche sorta omogenea a quella degli Dei: ma non sembra così agevole l'intendere, come da questo segua, che Iddio abbia provvidenza di noi. Imperocchè non v'ha dubbio, che presso gli Antichi non abbia il nome di Provvidenza sempre mai significato il governo, e l'amministrazione di una natura intelligente, che ordina le cose ad un fine buono, inteso e voluto da lei. E di fatto veggiamo, che nell'impugnare la provvidenza hanno sempre altresì gli Epicurei vibrati i loro argomenti contro l'esistenza d'un sì fatto principio dotato di consiglio, che presiede alle cose umane. Ed è anche da notarsi in questo luogo, che, avendo Alessandro parlato della comunanza di natura, che lega gli uomini cogli Dei per la partecipazione del calore, nel parlare subito appresso della provvidenza, alla quale viviamo soggetti, questa non a cotesti Dei, i quali ha già detto esser gli Eroi, i Genj, gli Astri, ma a Dio, espresso come per nota di eccellenza col caso singolare, viene attribuita. Ora la provvidenza di questo Dio superiore a tutte quelle nature intelligenti, divine ed eterne, che vivono nel fuoco mondano, come può intendersi, se altra Divinità non v'ha, che questo stesso fuoco mondano, che dappertutto si diffonde? Se il fuoco mondano non ha l'intelligenza da

se, ma solamente la virtù di produrla in un soggetto debitamente organizzato e disposto; Iddio, che non è altro, che cotesto fuoco, sarà dunque privo d'intelligenza, nè però la provvidenza gli si potrà convenire in alcun modo. Se all'opposto ha il fuoco mondano la intelligenza inerente in se stesso, siccome non v'ha, che un fuoco mondano, diffuso dappertutto, altro non vi sarà, che una sola intelligenza ugualmente distesa senza distinzione di nature intelligenti: poichè, essendo cotesta qualità della intelligenza inerente alla natura del fuoco mondano, non sarebbe capace nè di più, nè di meno, nè potrebbe moltiplicarsi per la moltiplicazione de'soggetti, in cui si diffonde il fuoco mondano, essendochè questi punto non gli tolgono la sua continuità; onde sarebbe ugualmente tolta la provvidenza, nè altro vi sarebbe nel mondo, che una informe, anzi enorme massa d'intelligenza diffusa in tutto quanto l'universo, senza che si potesse dire nè il come, nè il perchè. Pure parmi, che poca difficoltà sia per rimanere in questo passo, soltanto che non si voglia a placito fare più assurdo il sentimento de'Pitagorici sull'anima universale, di quello, che si fosse realmente.

Iddio in qual senso anima del mondo, secondo i Pitagorici.

Abbiamo veduto, che quegli antichi Filosofi, oltre l'anima, per cui l'uomo vive, in esso ammettevano un principio intelligente, a cui attribuivano il principato ed il governo di tutte le parti, che la macchina, o sia il corpo dell'uomo costituiscono: che questo principio, benchè distinto dall'anima, era però ad essa più particolarmente unito; e che questa, per tutto il corpo diffondendosi, era come il veicolo e l'instrumento vitale delle operazioni dell'animo. In simil guisa ragionavano altresì di Dio, rispetto all'universo. Parea loro di osservare nella connessione maravigliosa, che tutte lega le parti del mondo, non un solo e semplice ordine di situazione, o collocazione, che vogliamo dire, quale si osserva negli ornamenti di una gallerìa; ma ancora un certo intimo consentimento, quale si conviene ad una natura animata. E questo consenso il concludevano, al riferir di Sesto Empirico, dal veder, che, patendo una parte del mondo, le altre parti se ne risentono; onde, venendo gli astri a patire qualche deliquio, ed ecclisse, si vedea, come essi stimavano, che ne seguiva nelle nature inferiori turbazione e sconvolgimento. Quindi argomentavano, che fosse il mondo animato, ed introdussero

pertanto lo spirito etereo, o il fuoco mondano, quale anima universale, che da per tutto si diffondesse; ed a questa con più stretto nodo legarono la mente Divina, che presiede al tutto; e vollero, che fosse altresì quel fuoco qual veicolo ed instrumento delle operazioni, con cui regge e governa il tutto. Nel pensare alla Divinità si desta negli uomini una certa confusa idea di una somma perfezione, la quale volendo essi partitamente investigare, attribuiscono a Dio in sommo grado tutto ciò, che in loro medesimi ravvisano di perfetto. Questo metodo è buono, purchè si abbia riguardo sempre a quella bella distinzione tanto celebrata presso gli Scolastici tra le perfezioni, che sono tali semplicemente ed assolutamente, e quelle, che soltanto sono tali in parte e sotto un qualche riguardo. Dal non avere usata questa distinzione pare, che nascesse l'errore de' Pitagorici, i quali attribuirono una vera imperfezione a Dio coll'attribuire in grado di maggiore eccellenza una potenza, che parea loro di scoprire nell'uomo, cioè la virtù, che ha la mente di governare il corpo per mezzo dell'anima, fonte e sede delle mozioni vitali. Fecero in tal guisa l'azione di Dio dipendente da uno strumento a lui connaturale; il che all'infinita potenza di lui deroga sommamente. E siccome lo spirito etereo, sebbene da per tutto si diffonda, non penetra, secondo essi, ugualmente tutte le nature corporee; ne viene in conseguenza un altro errore, che più, o meno si stende l'azione di Dio nelle parti del mondo, secondo che più, o meno atte sono a partecipare del calore etereo. Queste cose supposte, si può agevolmente comprendere, come per la partecipazione del calore etereo si stende più particolarmente nell'uomo la provvidenza di Dio. Imperocchè, essendo il fuoco mondano l'instrumento della operazione della mente Divina, che tiene il principato del mondo, quanto più una natura partecipa di quello spirito etereo, tanto è altresì maggiore l'influsso, che riceve dalla cagion principale, che opera mediante quello stromento. Ed essendo pertanto più, o meno ristretta, e in diverse maniere determinata l'azione di Dio nelle diverse parti del mondo per la diversa capacità loro a ricevere lo spirito mondano; questa naturale cagione della diversa loro amministrazione e governo pare, che da essi fosse detta il fato, il quale si potea nel lor sistema combinare ancora colla libertà. Imperocchè nell'uomo stesso sebbene la disposizione degli

organi fa, che la operazione dell'animo sia per molti rispetti astretta e determinata ad una certa maniera; ciò non ostante ritiene l'uomo libero il poter di usare le sue membra, e adoperarle secondo i suoi fini. Così la mente Divina può esercitare il suo impero sulle parti del mondo, e ordinarle secondo i suoi fini; sebbene per la differente loro natura non possa in qualunque modo adoperarle, ma soltanto secondo la capacità, che hanno di ricevere la operazione di lui.

Quale poi sia la maniera, con cui volea Pitagora, che si diffondesse lo Spirito etereo, ed in qual modo si commischiasse colle nature inferiori, e quali effetti ne risultassero, brevemente lo accenna Diogene Laerzio nel continuare a riferire il prezioso monumento, che lasciò Alessandro delle dottrine Pitagoriche. *Insegnano que' filosofi*, (dice egli) *che dal Sole penetra il raggio per lo etere freddo e corpulento, dando essi all'aria il nome d'etere freddo, ed al mare e all'umido quello di etere corpulento: che questo raggio penetra nel più profondo e però vivifica tutto. Quindi vivono tutte le cose, che del calore partecipano; e quindi sono le piante stesse anche animali, o animate:* ξῶα. Da questo si comprende, che lo spirito etereo, che vivifica le nature inferiori, che ne sono partecipi, è della natura stessa della luce, che dal Sole si diffonde: onde si conferma maravigliosamente, che il corpo lucido attribuito da Jerocle agli Eroi è appunto della medesima natura. Perlochè si vede, che i Pitagorici, anzi che di stabilire nello spirito etereo la natura stessa della Divinità col farlo anima del mondo, il consideravano quale corpo più sottile, atto a ricevere immediatamente le impressioni dell'animo, e però quale instrumento naturale delle operazioni delle menti Divine ed eterne. Il che si conferma anche da questo, che, chiamando essi l'aria etere freddo, e l'acqua etere corpulento, pare, che non altra diversità riconoscessero tra la natura dell'acqua, dell'aria e del fuoco mondano, fuorchè quella, che dalla maggiore, o minor sottigliezza proviene.

Soggiunge, *che non tutte le cose hanno anima; e che l'anima è una parte avulsa dall'etere caldo e freddo; che però è differente l'anima dalla vita: che l'anima è immortale per essere immortale ciò, onde si svelle; ma che i viventi si propagano e generano,* ἀπὸ σπερ-

Distinzione tra l'animale, l'anima, e la vita.

μάτων, *gli uni dagli altri*. Distinguevano pertanto que' filosofi il corpo animale, o vivente, che si propaga per via di seme; l'anima, che è una porzione dell' etere caldo e freddo; e la vita, che risulta dall'unione dell'anima col corpo, e dal calore, che gli comunica. L'animale è mortale; ma nel cessare la vita di lui non perisce l'anima; anzi è questa immortale, perchè immortale si è la sostanza eterea o calda, o fredda, di cui ella è una porzione. E' osservabile la immortalità, che in questo luogo vien conceduta all'anima; nè hanno mancato i moderni Critici di valersene per provare, che gli antichi Pitagorici nell'affermare la immortalità dell' animo, in questo senso appunto la tennero, in quanto, essendo l'animo una particella del fuoco mondano, o sia dell' anima universale, in questa si rifondeva, quando nella morte dell'uomo si scioglieva da' legami del corpo. E certamente parrebbe, che altro non potesse significare il riferito testo di Diogene, se le leggi della buona critica permettessero, che il giudizio, che si dà della mente di uno Scrittore, si appoggiasse ad una sentenza presa così al volo e staccata dalle cose antecedenti e conseguenti. Che se a queste vorremo porre mente, come si conviene, parrà anzi, che dal discorso di Diogene, o, per dire meglio dall'estratto di Alessandro da lui riportato si debba il contrario concludere. Imperocchè quì parla l'Autore non dell'animo, ma dell'anima, in quanto ella è principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali, ed in quanto ella è comune a tutti gli animali; essendochè tutti gli animali, come egli soggiunge, si perpetuano per via di seme, il quale non è altro, che una stilla del celabro stesso, che in se racchiude un calido vapore. Questa stilla dal celabro apporta il fuoco ἰχῶρα, l'umido e 'l sangue, onde si formano le carni, le ossa, i nervi, i capelli e tutto il corpo. Dal calido vapore si ha poi il senso e l'anima. Spiegando quinci il Meccanismo delle sensazioni, dice, che ogni senso ed in particolare la vista, ὄψασις, debbe essere un vapore assaissimo calido: onde si fa la visione per mezzo dell' aria e dell' acqua; essendochè il caldo solo patisce resistenza e riazione dell'umido. Ecco le funzioni, che appartengono a quella porzione dell' etere caldo, che i Pitagorici fecero l'anima universale del mondo, particelle della quale sono le anime, onde vivono gli animali. Di quest' anima vien detto in appresso, ch'ella si nutre del sangue; il che può intendersi facilmen-

re, essendochè il sangue contiene ed esala continuamente un vapore calido, e che però debbe sempre contenere una qualche parte del calido etere. Si dice inoltre, che è invisibile, *perchè invisibile è l'etere*. Ma è questo tutta l'anima dell'uomo? Non certamente: in questo medesimo luogo si dà all'uomo la distinzione, che gli si conviene sopra gli altri animali. Si nota espressamente, che in esso, oltre il senso e l'aria, di cui sono partecipi gli altri animali, v'ha una mente, che è sola dell'uomo. E (ciò che decide la controversia) si aggiunge, che questa mente capace di prudenza è immortale; mentre le altre parti dell'anima, cioè quelle, che nell'uomo sono il principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali, comuni alle bestie, sono mortali: la quale distinzione, venendo e da Plutarco e da altri stabilita, non può recarsi in dubbio. Vi sarà dunque una contraddizione tanto manifesta e palpabile in quel brevissimo commentario di Alessandro, riportato da Diogene, quanto sarebbe quella, che a prima vista si appresenta; mentre in prima afferma essere immortale l'anima, in quanto è principio delle facoltà sensitive; perchè, non essendo altro che una porzione dell'etere calido, è immortale l'etere calido, da cui si deriva: e poco dopo francamente asserisce, la sola mente capace di prudenza essere immortale; e quelle parti dell'anima, che sono nell'uomo il principio delle facoltà sensitive, e che pure porzioni sono anch'elleno di quel caldo etere, essere mortali? Non potrebbe al certo schivarsi la contraddizione, se di una medesima sorta d'immortalità si ragionasse nell'un luogo e nell'altro. Ma non v'ha realmente contraddizione, purchè soltanto si rifletta, che nel primo luogo l'anima, siccome porzione d'un etere calido indestruttibile, vien detta immortale, cioè indestruttibile anch'essa, cioè non corruttibile in altra sostanza, sebbene individualmente perisca, in quanto si confonde, si parte, e si mescola colla massa omogenea dell'etere calido.

Conciliazione d'una apparente contraddizione di Alessandro. Differenza tra l'immortalità dell'anima sensitiva, e dell'anima ragionevole.

Ella è pertanto immortale e indestruttibile nel senso, in cui parecchi fisici moderni dicono essere immortale e indestruttibile una porzione d'acqua contenuta in un vaso, la quale, sebbene facciasi esalare col porre il vaso sul fuoco, non cangia natura, e solo si dividono le sue particelle, e vannosi a riunire colla massa dell'acqua o galleggiante nell'atmosfera, o stagnante nel mare; così l'anima sensitiva è immortale secondo il suo essere, per così dire, specifico,

L'anima sensitiva immortale in un senso, mortal nell'altro.

perchè porzione di un etere per natura indestruttibile: e può dirsi mortale ancora, avendo riguardo al suo essere individuale. Dal che appare assai chiaramente, che, venendosi poi a contrapporre la immortalità della mente capace di prudenza alla mortalità dell'anima, in quanto è una porzione dell'etere calido, si debbe intendere cotesta immortalità nel senso proprio e rigoroso di una permanenza della mente nel proprio essere individuale, quale di fatto la concedevano i Pitagorici agli animi degli uomini, i quali da essi venivano trasformati in Eroi, che col corpo lucido sempre loro annesso popolavano la regione dell'etere calido purissimo, proprio elemento d'una vita animale bensì, ma perpetua ed immortale.

Risposta ad una obbiezione presa dall'anima de' Bruti.

Mi si opporrà, che Pitagora non agli uomini solo, ma anche a' Bruti, concedea un'anima dotata di ragione, sebbene per la mala disposizione degli organi rimanga in essi come sopita e legata. Fa di ciò fede Galeno nell'istoria della filosofia cap. 125. *Pythagoras, et Plato bruta quoque rationem habere fatentur, corporis autem intemperie rationis usu carere.* Dal che si concluderà, che non meno l'anima de' Bruti, che quella degli uomini, dee essere partecipe della immortalità presa per la perpetua conservazione e permanenza d'una cosa nel suo essere individuale. A questo io non ripugno punto, e sono persuaso, che nel sistema Pitagorico fosse immortale l'anima de' Bruti, in quanto è partecipe della ragione. Anzi cotesta immortalità viene per necessaria conseguenza dalla dottrina della trasmigrazione sostenuta con tanto impegno da' Pitagorici. Ma non vedo, quale argomento si possa indi trarre, valevole ad abbattere il discorso poc'anzi da me fatto. La parte ragionevole conceduta da Platone, e prima da Pitagora a' Bruti, rimane in essi sopita e legata per lo difetto degli organi, nè può in quello stato esercitare le sue funzioni, nè dirigere il corpo dell'animale. Quanto appartiene pertanto alle operazioni de' Bruti, la parte partecipe di ragione e di prudenza non vi concorre in alcun modo. Sono i loro moti effetti tutti dell'appetito sensitivo, cioè di quell'altra sorta, o parte di anima, la quale Pitagora e Platone chiamavano irragionevole, facendola fonte e sede della vita, del senso, e dell'ira, cioè di quelle, che volgarmente si dicono funzioni vitali ed animali. Ora l'origine di quest'anima non traevano già essi dalla terra, dall'acqua, o dall'aria fredda, che ne circonda;

ma dalla sostanza stessa dell'etere celeste, ovvero del fuoco mondano, che dappertutto si diffonde, apportando l'aura calida e vitale, che anima la natura. Di questa sorta di anima può dirsi, che ella è mortale in un senso, immortale nell'altro: Immortale per ragione della sua natura, o sostanza, che non si altera mai, nè si corrompe; onde sciolta dal corpo si riunisce alla massa dell'etere, o fuoco mondano, di cui è parte: Mortale, in quanto che, confondendosi col rimanente dell'etere, non conserva il suo essere individuale.

Maniera di conciliare la sentenza della riunione dell'anime all'anima universale, colla dottrina della trasmigrazione.

Non è questa interpretazione puramente fantastica ed arbitraria. Oltre gli addotti fondamenti, da cui pare, che naturalmente possa ricavarsi, le accresce molto di peso quest'altra considerazione, che altra maniera non v'ha di conciliare colla dottrina della trasmigrazione, dottrina incontrastabilmente Pitagorica, le autorevoli testimonianze de' più gravi Scrittori, da' quali abbiamo, che, secondo Pitagora, l'anima sciolta da' legami del corpo si va a riunire al suo fonte, all'etere, all'anima universale, onde essa deriva. Così Plutarco (*Lib. 4. cap. 5.*): *Pitagora e Platone vogliono, che l'anima sia incorruttibile,* ἄφθαρτον, *mentre nel sortire ritorna nell'anima dell'universo al suo omogenco*. Sul qual passo vi ha una eruditissima nota del celebre Padre Corsini, in cui mostra di temere, che Plutarco non abbia esattamente riferita la sentenza di Pitagora, e l'abbia immeritevolmente confusa con quella di Platone. Plausibile motivo di dubitarne gli porge appunto l'incompatibilità, che si scorge tra la sentenza della riunione dell'anime all'anima universale, e la dottrina della trasmigrazione, la quale da tutta l'antichità fu sempre mai riconosciuta qual proprio e distintivo carattere della Setta Pitagorica. Pure, quantunque grande appaja questa difficoltà, non è, a vero dire, di forza alcuna contra la testimonianza di Plutarco. Conciossiachè varrebbe ugualmente rispetto a Platone, il quale anche esso tenne la trasmigrazione, come lo attestano Diogene, Plotino, S. Agostino ec., citati dal P. Corsini; contuttochè non vi sia luogo di dubitare, che a lui non abbia meritamente Plutarco attribuita l'opinione della riunione dell'anime all'anima universale nel separarsi che fanno dal corpo, a cui erano unite. Ma, oltre l'autorità di Plutarco in questo proposito, la quale per se stessa è di gran peso, v'ha quella di Diogene Laerzio, o, per meglio dire, di

Alessandro nelle successioni de' filosofi, riferito da Diogene; onde vien comprovato manifestamente, che l'una e l'altra opinione fu senza dubbio ricevuta nella vecchia scuola Pitagorica; e che però non reale, ma apparente soltanto debbe essere la contraddizione, che a prima vista si appresenta tra quelle opinioni, le quali di fatto si possono con tutta agevolezza conciliare nella maniera da noi proposta e cavata dall'istoria dell'antica filosofia. I filosofi antichi nell'usare il nome di anima in caso singolare non però intendeano, siccome noi siamo usi d'intendere, una cosa individua, ma un tutto risultante di più parti legate e subordinate fra loro, quali sono i composti naturali, ma pure distinte. Nel distinguere, che essi faceano, la parte ragionevole dalla irragionevole, non voleano soltanto accennare diverse facoltà d'un medesimo soggetto, ma due sorte di anime di natura e di sede differenti. Quanto alla parte irragionevole principio dell'appetito sensuale, si è provato sopra, che la costituivano in una partecipazione dell'etere calido, anima universale del mondo. Ma è certo altresì, che la parte ragionevole, che nell'uomo tiene il principato, e chiamasi mente e ragione, era stimata da Pitagora e da Platone immateriale per natura, cioè una indivisibile e semplicissima monade dotata d'intelligenza (V. *Immaterialité de l'Ame* nel Vol. III. p. 194.); e nella descrizione, che ne fa Cicerone nel primo libro delle Tusculane, secondo la mente di que' vetusti filosofi, rimuove con maravigliosa esattezza dal concetto dell'animo ogni carattere di materialità, non solo in quanto può la materialità convenire a' corpi crassi e visibili, ma anche ad ogni sostanza materiale più sottile, attuosa e spirituale in senso d'aereo, d'etereo e d'igneo.

Con tutto ciò la mente, o la monade dominante in virtù della sua intelligenza, τὸ ἡγεμονικον, non potea, secondo essi, giammai spogliarsi d'una specie di corpo etereo a lei naturalmente congiunto, quale strumento vitale e proprio delle sue operazioni; il quale pertanto dovea la mente accompagnare in qualunque stato si fosse, e per mezzo di cui potea questa o salire alla regione del purissimo etere sostanza omogenea a quel corpo, o, passando in altri corpi, per mezzo di esso parimente congiungersi colla porzione del fuoco mondano, onde gli animali traggono la vita. Adunque nel sistema Pitagorico facilmente si accordano que-

ste due cose, che nella morte dell'animale quella parte, o quella sorta d'anima, che è principio delle funzioni vitali e sensuali, altro non essendo, che una porzione dell'etere, si andasse a riunire, o spargere nella massa universale dell' etere, non essendo necessario, che quella medesima individuale porzione passasse in altri corpi, ma solo che da questa massa, in quanto che diffusa dappertutto, si distribuisse continuatamente a' corpi, che si vanno organizzando: e che dall' altra parte la monade Dominante, recando seco il corpo etereo a lei soggetto quale istromento della sua operazione, prima di salire in Cielo, dovesse quel giro fornire di rivoluzioni, per cui è astretta di passare da un corpo nell'altro. Non era però così severa la legge della trasmigrazione presso i Pitagorici, che obbligasse le anime ad un passaggio immediato e subitaneo in altri corpi senza intermissione alcuna: anzi, accoppiando l'ordine fisico coll'ordine morale, voleano, che a ragione de' loro meriti, o demeriti facesse la provvidenza del supremo Dio, che altre pronto ergessero il volo alle celesti Regioni, finchè il decreto eterno della Provvidenza, o 'l fato le richiamasse a reggere nuovi corpi; altre, prima di ripigliare il medesimo corso di trasmigrazione, per alcun tempo ne' più cupi tenebrosi luoghi errassero; altre finalmente andassero vagando per l'aria, recando seco stesse la simiglianza de' loro corpi. A questo giro, a cui assoggettavano le anime, facevano presiedere Mercurio, il quale per questo chiamavano *Inspettore*, ταμίαν, delle anime e condottiere e custode terrestre, avendo esso la cura di far passare e dal mare e dalla terra le anime ne' corpi, e di condurre in Cielo le anime pure, e quanto alle impure, non permettere, che a quelle si appressassero, anzi nemmeno si avvicinassero fra loro; ma che dovesse consegnarle alla custodia delle Furie. Così Diogene Laerzio. Il qual racconto, come ottimamente osserva Brukero, sebbene accomodato alla Teologia favolosa ed alle popolari opinioni, contiene però la filosofica sentenza de' Pitagorici, in quanto sotto l' immagine di Mercurio adombravano un qualche Genio, o Demone preposto al passaggio dell'anime da un corpo all'altro, da farsi o immediatamente, o dopo un certo intervallo di dimora o nelle regioni del Cielo, oppure ne' cupi tenebrosi abissi. Il che certamente è assai conforme al genio di quella filosofia, la quale una gran parte dell'amministrazion del mondo raccomandava alle in-

telligenze aeree ed eteree: e ciò per la stretta dipendenza e subordinazione, con cui voleva l'ordine armonico delle cose, che legate fossero tra di loro le parti tutte del mondo.

Origine dell'opinione dell'anima cinta d'un sottil corpo etereo.

E quì parmi degno di qualche osservazione il credito, in cui per tanti secoli si mantenne quella Pitagorica opinione dell'anima, ovvero della monade intelligente, cinta inseparabilmente d'un sottil corpo etereo, che le servisse d'instrumento e come di velo, che portasse in certa guisa impressa l'immagine del corpo terrestre. Già veduto abbiamo, come Omero fa menzione d'una certa corporea immagine, che la mente dell'uomo accompagna, quando si parte dal corpo: immagine però senza corpo, senza consistenza, che delude gli abbracciamenti, e qual baleno si mostra e scompare in un attimo. Questa popolare opinione ridusse Pitagora in sistema filosofico, aggiungendo alla monade intelligente un corpo di sostanza eterea instrumento naturale delle sue operazioni. Dalla qual cosa si conferma maggiormente, che le più vetuste opinioni filosofiche altro non sono appunto, che spiegazioni filosofiche di popolari e Teologiche tradizioni assai più vetuste ancora. Di questa, che riguarda la somiglianza, che seco traggono de' loro corpi le anime allora, quando n'escono, veggiamo il fondamento nelle apparizioni de'trapassati con perpetua, costante, universale memoria e fama celebrate presso tutte le nazioni. E l'incertezza, che si scorge ne'racconti, che ne fanno gli autori della Gentilità, può dar giusto motivo di credere, che si sia propagata col genere umano la memoria, sebbene in mille guise per le varie superstizioni depravata, di quelle che ne'primi tempi avvennero, e che furono quindi o indicate, o registrate ne'sacri libri.

§. VII.

Conformità del sistema Pitagorico e Leibniziano intorno all'anima.

Ora tornando a Pitagora, non so, se quella monade dotata d'intelligenza, ch'egli chiama mente, e ch'è unita indivisibilmente ad un corpo etereo sottilissimo, che le serve di veicolo, d'instrumento e di mezzo per congiugnersi ai corpi organizzati visibili, si discosti gran fatto dalla nozio-

ne, che dell'anima stessa ragionevole si formò il Leibnizio, volendo, che fosse una monade intelligente, indivisibilmente unita a certi organi corporei, rispetto a'quali egli la chiama Entelechìa dominante. Per lo che neppure volle consentire, che si dessero giammai anime del tutto separate (1). Nè però dee recar maraviglia, che, partendo da'principj pressochè simili, s'incontrino Pitagora e Leibnizio di quando in quando nelle medesime conclusioni. La mente reggitrice nel sistema Pitagorico rimane talvolta sopita per difetto de'convenienti organi, come allora quando si trova ne' corpi delle fiere legata e rinchiusa, ed in quello stato niuna esercitare può delle funzioni intellettuali, proprie della mente: Così ancora nel sistema Leibniziano negli animalcoli spermatici ritrovansi anime ragionevoli, le quali per lo difetto di una debita organizzazione altro non hanno, che percezioni dirette, quali le hanno le monadi, che compongono i corpi: il quale è per loro uno stato di perfetto stupore (2), da cui non si scuotono, nè si sollevano al sublime modo d'intendere proprio d'una natura intelligente, se non quando si rivestono degli opportuni organi. Di queste anime è piena la natura, secondo Leibnizio: in ogni particella di materia vi ha un mondo d'animali, d'Entelechìe, di anime (3). Ogni particella di materia è come un orto pieno di piante, e come un vivajo abbondantissimo di pesci; e piante sono di quell'orto e pesci di quel vivajo gli Animali, le Entelechìe, le Anime (4). Tra questi invisibili animali quelli sono privilegiati, che per mezzo del concepimento si alzano al grado di massimi animali; sebbene pochissimo sia il numero di quelli, che sono eletti a fare su questo ampio Teatro la lor comparsa (5). Risalta

(1) *Leibnit. thesi* 15. Anima non mutat corpus, nisi sensim, et per gradus; ita ut numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur .... neque etiam dantur animae prorsus separatae.

(2) *V. a thesi* 18. *ad* 25.

(3) *Thesi* 69. Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, Entelechiarum, animarum.

(4) *Thesi* 70. Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus. Sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus, aut piscina istiusmodi.

(5) *Thesi* 78. Animalia, quorum nonnulla elevantur ad gra-

qui all'occhio vivamente la conformità di questi Leibniziani pensieri colla dottrina d'Ippocrate intorno all'anime, che dal bujo escono alla luce: dottrina tutta Pitagorica e dottamente trattata ed illustrata nelle memorie di Berlino.

Non darsi vera morte, conseguenza comune de' due sistemi.

Dal suo principio quale legittima conclusione dedusse Leibnizio non darsi vera morte, perchè l'Anima, o in generale l'Entelechìa dominante non mai viene in un sol colpo spogliata de' suoi organi (1). E così nella scuola Pitagorica si concludea similmente, che la vita non si perde giammai; ma che solo si cangia, componendosi e scioglendosi il corpo, che riceve la vita. Quindi, siccome Leibnizio dicea (*V. Brukerum p.* 1089.) non essere altro ciò, che si chiama generazione, se non sviluppamento ed accrescimento; né la morte altro, che ristringimento e diminuzione; lo stesso era anche il concetto, che ne aveano i Pitagorici.

Conformità della metamorfosi Leibniziana e della trasmigrazione Pitagorica.

Concludea, egli è vero, Leibnizio dal suo principio, che l'anima non può mai essere in un attimo spogliata de' suoi organi; che si hanno bensì metamorfosi negli animali, secondo che agli organi, che periscono, altri organi e di altra spezie succedono; ma che non può aver luogo la trasmigrazione, o passaggio d'un corpo nell'altro (2). Imperocchè neppure può un'anima vestirsi subitamente d'un nuovo corpo; ma questo per la legge di continuità gli si dee andare adattando per gradi. Ed in questo veramente potranno sembrare più sottili e con più seguito filo tessute le specolazioni Leibniziane, benchè non meno vane, che nol furono le Pitagoriche; con tutto ciò si sa, che furono i Pitagorici vaghissimi dell'armonia, e non si ha da dubita-

dum maximorum animantium ope conceptionis, appellari possunt Spermatica .... Parvus admodum numerus est electorum, qui ad theatrum majus progrediuntur.

(1) Atque ideo etiam nulla datur generatio, nec mors perfecta, rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, et accretiones, quas generationes appellamus; quemadmodum involutiones, et diminutiones, quas mortem vocamus.

(2) *Thesi* 75. Anima non mutat corpus, nisi sensim sensimque, et per gradus; ita ut numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur. Et dantur saepius Metamorphoses in animalibus, sed numquam Metempsicosis, seu transmigratio animarum locum habet. Neque etiam dantur animae prorsus separatae.

re, che non ischivassero sollecitamente que'salti, che distornare per alcun poco valessero l'armonioso concerto, a cui volevano, che concorressero le parti tutte dell'universo. Onde a chi volesse sottilmente indagare i modi della Pitagorica trasmigrazione, non parrebbe forse gran cosa differente dalla trasformazione Leibniziana. Non condannava già, come si è veduto, Pitagora le anime dopo il disfacimento del corpo ad un subitaneo passaggio in un altro: doveano prima passare sotto gli occhj di Mercurio, o di quel Demone, che presiedeva al governo dell'anime: vagavano intanto nell'aria e nell'etere: si profondavano in terra e nell'acque del mare, e risuscitavano come ad una nuova vita, comparendo di nuovo nel teatro del mondo, quando aggiunte si erano un altro corpo. Tutto fin quì è Pitagorico e conforme tutto a' Leibniziani pensieri. Di più vagando le anime nell'aria e negli elementi, perchè non avranno potuto insinuarsi ne'corpi degli animali? Disse il Leibnizio, pigliando una tazza di caffè, che forse in quel punto sorbiva una di quelle anime privilegiate, nate a comparire un giorno in questo gran teatro. Nella stessa guisa, giacchè il caffè non è la sola bevanda, che possa contenere anime, poteano nel sistema Pitagorico, anzi doveano intromettersi le anime col cibo degli animali; poichè, al riferire di Diogene Laerzio, dal cervello spiccavasi non solo la parte concreta, che dovea servire alla formazione del corpo dell'animale dopo il concepimento, ma ancora il vapore calido, che contenea lo spirito, e l'anima. Dal che si vede, che non può altramente combinarsi la dottrina della trasmigrazione col sistema Pitagorico della generazione, se non facendo passare le anime da un corpo in un altro per vie naturali, e facendo non già, che l'anima andasse ad occupare un corpo tutto formato; ma che l'anima s'incontrasse in tal punto, in cui per li mezzi ordinati dalla natura per la generazione le venisse formato un nuovo corpo, talora della medesima specie e talora d'un'altra, secondo che l'anima separata da un corpo potea essersi intromessa in un animale d'una stessa specie, o di una differente. Dal che apparisce, che, se ha da sussistere il sistema Pitagorico intorno alla generazione, debbono per necessità le trasmigrazioni Pitagoriche coincidere colle trasformazioni Leibniziane.

Questa dottrina viene maravigliosamente rischiarata da Platone nel Timeo. Con bellissima immagine introduce Dio,

che parla alle cagioni da lui disposte per eseguire e mantenere nell'universo l'ordine da lui stabilito: venendo all'uomo, dice così: *Di quell' animale, che ha da esser tale, che di nome convenga con gli Dei immortali ec., io a voi darò il seme ed il principio: voi il rimanente eseguirete, acciocchè, aggiungendo alla immortal natura la mortale, voi facciate e generiate gli animali ec.* Ed in somma insegna espressamente Platone, che Iddio per proprio suo diritto possiede l'autorità sopra l'anima immortale; e che le cause naturali non hanno altro ufficio, che di congiungere il corpo coll'anima immortale ed a quella adattare il corpo (*V. Dard. Bembo argom. del Timeo*).

Il presente gravido del futuro, anche secondo Pitagora.

Nè certamente fu del tutto ignota a' Pitagorici quella legge di continuità, in virtù della quale lo stato presente dipende dal passato, ed è gravido, come dice Leibnizio, del futuro. Nella formazione del feto facea intervenire Pitagora le leggi dell'armonìa per misurare il tempo del suo accrescimento e perfetto compimento; ed affermava, che il feto ha già in se stesso tutte le ragioni, λόγους (che sono in sostanza le cagioni, o ragioni sufficienti) di tutta la vita: che sono queste fra lor connesse; e che vi si contiene, secondo le leggi dell'armonìa, l'ordine, secondo cui ne' prescritti tempi ha da svilupparsi tutta la serie de' futuri avvenimenti.

Tutto nel sistema Pitagorico non meno, che nel Leibniziano si riferisce ad una legge armonica, a cui subordinate vengono tutte le nature dell'universo, e da cui misurato viene parimente e regolato ogni lor movimento ed operazione. In virtù di questa legge si sforzarono i Pitagorici, come i Leibniziani, di ridurre in ogni cosa la moltiplicità alla unità. Quindi presso gli uni e gli altri le monadi reggitrici: quindi l'ordine delle intelligenze superiori le une alle altre, e che vanno in fine a riunirsi, come in centro comune, nella mente suprema, che di tutto il complesso dell'universo tiene il governo; e da cui coteste intelligenze per via di una certa ineffabile emanazione derivano.

Conformità delle fulgurazioni Leibniziane e delle emanazioni Pitagoriche.

Troppo conforme in questo punto al Pitagorico potrebbe per avventura sembrare a taluno il sistema Leibniziano. *Hae intelligibiles substantiae anima praeditae sunt: Heroes quoque animae sunt a corpore separatae: boni, si bonae; mali, si malae. Substantiarum harum intelligibilium fons Deus est, sive anima mundi, ex qua emanant. Unde, cum ab eo non tantum dependeant,*

sed et in eo sint, Deus substantia eminentiore significatione vocandus est, monasque, quae omnia in se complectitur, radix intelligibilium omnium. Acceperunt tamen ab eo propriam substantiam immutabilem, veram, numquam aliter se habentem, adeoque simplicem. Così Brukero (T. 1. *pag.* 1083.) espone la Pitagorica sentenza. E così Leibnizio espone la sua tesi 48. *Ita Deus solus est unitas primitiva, seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae, aut derivativae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum.* E tesi 50. *Haec attributa in Deo sunt absolute infinita, perfecta, et in monadibus creatis, aut entelechiis (aut perfectihabiis, quemadmodum Hermolaus Barbarus traduxit hanc vocem) non sunt nisi imitationes, pro mensura perfectionis, quam habent.* Chiunque potrà formarsi un concetto chiaro di ciò, che sia quella derivazion Leibniziana, e di quelle folgorazioni della Divinità, non sarà, penso io, molto lontano dall' intendere, cosa sieno le Pitagoriche emanazioni. E l'istesso parmi, che dir si possa delle imitazioni quì introdotte da Leibnizio e tanto celebri nella scuola Pitagorica, come sopra si è veduto. Leibnizio invero espressamente afferma, le sue monadi esser creature di Dio, che loro è cagione della esistenza non meno, che della essenza (tesi 42. 43.); ma lo stesso affermò anche Pitagora, secondo l'autorevole testimonianza di Plutarco, che a chiare note scrive lib. 4. cap. 7. *Pythagoras, et Plato rationalem quidem animae partem incorruptibilem esse dicunt, cum anima ipsa non Deus quidem, sed immortalis Dei opus sit; irrationalem vero animae partem corruptibilem esse.*

L'anima specchio dell'universo nell' uno e nell' altro sistema.

Per quella stretta connessione e mutua dipendenza di tutte le cose pensò Leibnizio, che ogni monade, in quanto che dotata di percezione, fosse come uno specchio, che tutto rappresentasse l'universo (*thes.* 64.). Questo pure si udì nella scuola Pitagorica, e viene attribuito da Sesto Empirico (*adv. Mathem. l.* 92. *p.* 1137.) a Filolao splendido lume di quella Setta, ove nota Brukero il detto di Filolao esser dogma puro Pitagorico, e riguardare l' anima, in quanto è partecipe del numero e dell'armonìa, o sia del

concento dell' universo, e massime delle cose universali ed intelligibili.

Leibnizio concedette alle anime ragionevoli sopra le altre il privilegio di essere immagini della Divinità, e come piccole Divinità nel suo genere (*thes.* 86.) Il concedettero altresì loro i Pitagorici, e con molta enfasi ne ragionarono (*V. Bruk. pag.* 1065. 1066. 14. 1072.).

Per la connessione e mutua dipendenza delle cose entrò finalmente Leibnizio in questo pensiero, che nello stato presente di una sola cosa potesse leggersi lo stato di tutte le altre, nè solo il presente, ma il passato ed il futuro: e che, dato un sol fenomeno, potesse determinarsi la serie di tutti i fenomeni precedenti, e di quelli, che hanno da seguire all'infinito. Ma insieme notò essere questo un problema da non potersi sciogliere, che da una intelligenza infinita; e la cui soluzione pertanto è a Dio solo riserbata. Giudicheranno i leggitori, se molto si allontana dal pensiero di Leibnizio quanto giudicò Archita uno de' primi e più celebri Pitagorici convenirsi ad una somma Sapienza, anzi esser proprio di quella, cioè chiunque potesse arrivare a tanto di risolvere tutti generi, che si contengono sotto un medesimo principio, e a quello tutti ridurli, quegli essere sapientissimo e veracissimo; e da quell'altezza di cognizione potere egli contemplare Dio, e tutte le cose da lui separate nella lor serie ed ordine. Anzi la celebre Perizione una di quelle, che, vindicando il lor sesso dall' onta della ignoranza, illustrarono la Setta Pitagorica, prevenne Archita nell' idea di questo problema, come si può veder presso Stobeo.

§. VIII.

Della natura dell' intelligenza e di Dio particolarmente secondo Pitagora.

Idea sublime della Divinità presso i Pitagorici.

Quanto si è fin quì ragionato de' sentimenti della scuola Pitagorica intorno alla natura delle intelligenze in generale e del modo della loro operazione ne' corpi, non sarà per avventura del tutto inutile per determinare con maggior sicurezza, o rintracciare almeno con maggior verisimiglianza, qual nozione ebbero i Pitagorici della natura di Dio e dell'azio-

ne di lui nella produzione del mondo, e della provvidenza, con cui il conserva e regge. Quanto alla natura delle intelligenze pare cosa indubitata, che i Pitagorici stimassero l'intelligenza non potersi convenire, che ad una natura semplice affatto ed indivisibile; e però molto convenientemente ad una tal nozione diedero il nome di monade alla mente, che è la natura, in cui propriamente risiede l'intelligenza. Quanto poi al modo di operare non estimarono, che la intelligenza per se stessa e coll'atto solo della sua volontà, o elezione potesse muovere i corpi sensibili, ed ordinarli secondo i suoi fini: onde le aggiunsero uno spirito eterèo, il quale fosse come l'organo naturale della sua operazione. Avendo essi concepita una tale idea della mente in generale, non dubitarono di stenderla sino alla suprema mente senz'altra avvertenza che di ampliarla col pensiero, e farla maggiore e più perfetta, quanto potessero. Quindi in Dio riconobbero una somma intelligenza e sapienza, e gli attribuirono perfetta la comprensione di tutto l'intelligibile; e però in lui riposero il numero intellettuale: numero, che, al riferire di Giamblico, prima d'ogni altra cosa sussisteva nella mente di Dio, per cui, e secondo cui disegnò l'ordine di tutte le cose; ed in cui sono queste tutte distintamente, e come per serie indissolubile, disposte ed annoverate. Questo numero, secondo che dissero gl'intimi discepoli d'Ippaso uno de' primi Pitagorici, è il primo ed archetipo esemplare, secondo cui il Creatore del mondo giudicò la sua operazion regolare nel formarlo: e però questo numero, come disse Filolao, è il vincolo, che per la innata sua virtù regge l'eterna serie delle cose mondane. Tale è l'idea, che di Dio concepirono i Pitagorici, idea sublime, che comprende, oltre l'eternità, l'immutabilità, la necessità dell esistenza, una somma Sapienza, che tutto il vero in se stessa rinchiude e l'ordine scorge perfettamente, che nasce da tutte le combinazioni possibili, che fanno la somma del vero, e tutte le cose contingenti secondo le leggi di quell'ordine dirige all'ottimo; una somma potenza principio e fonte dell'emanazione di tutte le creature, ed una grandissima potenza nel muoverle e governarle.

Errore de' Pitagorici sulla natura di Dio da che nato è?

Ma questa sublime idea di perfezione guastavano poi bruttamente i Pitagorici col volere, che il mondo emanato da Dio e da lui governato facesse con Dio un sol tutto. E cagion fu loro di errare la troppo esatta corrispondenza,

che supposero tra Dio e la mente umana da una parte, e tra il mondo ed il corpo dall'altra. Laonde stimarono, che, siccome la mente umana, tenendo nel corpo il principato, lo anima; così succedere dovesse del complesso dell'universo, rispetto alla Suprema mente; e che il mondo animato da essa, e facendo per conseguenza con essa una sola natura, come una sola natura risulta dall'unione del corpo e dell'anima nell'uomo, fosse Dio. E siccome nell'uomo, oltre il corpo terrestre e la mente, v'ha di mezzo nell'opinion Pitagorica l'anima, spirito corporeo bensì, ma tenuissimo, che è in certa guisa il vincolo, che stringe in una natura la mente ed il corpo terrestre, mentre serve alla mente di organo, con cui ella opera in tutto il corpo; così alla mente Suprema in guisa di un somiglievole instrumento aggiunsero i Pitagorici lo spirito etereo, o fuoco mondano, che per ciò chiamarono anima universale. Ora, siccome dell'uomo si affermano tutto dì quelle proprietà e quelle operazioni, che sono proprie della mente; non è maraviglia, che, favellando i Pitagorici del mondo, in quanto animato, gli attribuissero le proprietà, che alla mente Suprema soltanto convenir possono: E per lo contrario, parlando di Dio, a lui attribuissero ciò, che può solo convenire al mondo. Dal che non segue, che essi confondessero in una sola e medesima essenza e 'l complesso materiale dell'universo e 'l fuoco mondano, diffuso dappertutto, e la mente, che tutto regge; ma che, di Dio favellando, secondo che portava l'occorrenza, con quel nome talora intendeano la sola Suprema mente considerata in se medesima cogli attributi e colle perfezioni, che le sono proprie e come inerenti: talora significar voleano la mente, in quanto unita al fuoco mondano ministro della sua operazione; nel qual senso diceano Dio essere anima del mondo: e talvolta finalmente parlavano della mente Suprema, in quanto unita al complesso materiale delle cose per mezzo del fuoco mondano; onde ne risultava la più perfetta tra le nature di anima dotate, cioè il mondo animato da Dio e però Dio: nel qual senso diceano, che il mondo vede, conosce ec.

Questa esposizione del sistema Pitagorico intorno alla natura di Dio non contiene cosa alcuna, che dir si possa ipotetica ed arbitraria, e che dirittamente non si possa concludere dalle testimonianze de'più gravi Scrittori, sulle quali ho ragionato sinora. Ma senza volgere l'occhio indietro,

basterà forse, per darle forza e credito, il riflettere, che per mezzo di essa si possono facilmente conciliare le discordanti definizioni, che della natura di Dio vengono riportate da varj Scrittori, e spiegare molto acconciamente e dichiarare le difficoltà, e levar le tenebre, in cui sembrano involte.

Dio, quanto alla mente, simile alla verità secondo Pitagora.

Ed in primo luogo merita di essere considerata quella, che n'è stata conservata da Porfirio; cioè che Iddio, quanto alla mente, sia simile alla verità, e simile alla luce, quanto al corpo. Porfirio nel riferire questa nozione della Divinità, confermata e celebrata da Pitagora, ne additò anche il fonte, onde egli la derivò, affermando, che egli l'apprese dai Magi. Il che non dee punto apparire incredibile; poichè oltre la dimora da lui fatta nella Caldea, la quale per niuna grave ragione si può rivocare in dubbio, egli è per altra parte certissimo, che fu Pitagora instrutto piucchè leggermente delle tradizioni e dottrine Teologiche de' popoli chiamati Barbari. Questa definizione parmi, che nell'una parte e nell'altra si confaccia mirabilmente all'esposizione fatta nell'articolo precedente del sentimento della scuola Pitagorica circa la Divinità. E' Iddio, quanto alla mente, simile alla verità. Niuna espressione potea meglio significare la perfetta immaterialità della Divina mente. Era presso i Pitagorici dottrina ferma ed accertata, che la verità non si ritrova nella serie, o nel flusso delle cose generabili, e corruttibili, soggette ad una perpetua mutazione. Imperocchè stimavano, che di queste niente si possa affermare, avvenendo per la continua lor variazione, che nel momento, in cui si vuole determinare ciò, che elleno sono, si mutano, e passando in altro stato, più non sono ciò, che di esse vuolsi affermare; e così per lo passaggio continuo, che fanno da uno stato in un altro, non danno luogo di potere in alcun punto affermare di esse quello, che si sono, mentre in ogni punto si spogliano di quell'essere, e d'un altro si vestono. Però era da Pitagorici riposta nell'alta impermutabile sfera delle cose puramente intelligibili, universali, astratte e scevre d'ogni materia, e che però all'intelletto appresentano una essenza fissa e determinata, necessaria, eterna e sempre somigliante a se medesima.

La perfetta cognizione di queste cose intelligibili, che per la eterna loro stabilità sono veramente, fu detta Sapienza da Pitagorici, e a Dio solo, come si conveniva, questo

augusto nome consacrarono. Agli uomini accordarono la facoltà di poterne investigare qualche particella; ed in questo fecero consistere la somma perfezione dell' uomo, non potendo questi proporsi l'acquisto d'un fine più nobile, che di rendersi vieppiù somigliante a Dio coll' avanzarsi nella contemplazione delle verità intelligibili e delle ragioni sempiterne, il cui totale complesso, la necessaria connessione e l'ordine, che ne risulta, si è la Sapienza stessa di Dio (*Ved. la nota* 33.). Ma prima di ergere il volo a queste alte specolazioni, voleano i Pitagorici, che si rinfrancasse l'animo col preparatorio studio delle matematiche, onde cominciasse esercitare la facoltà, che egli ha di astrarre, ed acquistasse la sottigliezza e la forza, che richiede la comprensione delle idee astratte. E questo ne porge un illustre argomento per mostrare, che le idee delle cose puramente intelligibili, alla contemplazione delle quali cercavano d' innalzarsi que' filosofi, non doveano ritenere neppure il menomo vestigio delle cose materiali e corporee.

Imperocchè tre sono i gradi delle astrazioni della materia, su cui sono fondati i tre generi della umana scienza. Il primo grado si è quello dell'astrazione dalle nature corporee singolari ed individue, al quale corrisponde la fisica, la quale nel considerare i corpi non attende ad alcun determinato individuo, ma solo alle qualità, o a' fenomeni, che si mostrano in essi, per indagarne generalmente la natura e le cagioni. Il secondo grado di astrazione si è quello, per cui dalla materia si rimuove la considerazione non solo degl' individui, ma anche delle qualità sensibili, onde è accompagnata nelle diverse nature corporee: ed a questo grado si riduce la geometria, che si ferma nelle pure dimensioni, quali si convengono alla materia considerata come una massa omogenea primo soggetto delle corporee forme. Il terzo grado finalmente si è quello della totale astrazione dalla materia, che è massimamente proprio della metafisica: a questo grado di astrazione bisogna senza dubbio, che si alzassero quelle specolazioni, alle quali dovea servire di grado lo studio della matematica, la quale, stando nel secondo grado di astrazione, dicesi espressamente da' Pitagorici aver per oggetto quelle cose, che sono di mezzo tra le nature corporee ed incorporee; onde acconciamente veniva da essi recata quale opportunissima scala, per cui potesse l'uo-

mo sollevarsi dalle cognizioni puramente sensibili delle cose caduche e mortali, ed arrivare grado per grado alla sublime intelligenza delle immortali e Divine. Si può dunque affermare con sicurezza, che i Pitagorici nulla immaginavano di materiale e di corporeo in quegli enti puramente intelligibili, nella cui sempiterna immutabilità riponevano l'eterna sede del vero. Pertanto affermando Pitagora, che Dio, quanto all'anima, è simile alla verità, ne segue per diritta conclusione, che la mente Divina fu da lui stimata della medesima natura, di cui è il vero intelligibile, oggetto della sua contemplazione, ed in conseguenza scevra del tutto di materia. Il che si conclude più manifestamente ancora da questo, che la serie ed eterna connessione delle verità intelligibili, la qual serie non è altro, che il numero intellettuale, veniva da Pitagora riposta nella stessa intelligenza di Dio, e non già in alcune nature esistenti fuori di Dio; siccome fece di poi Platone, se ha da prestarsi fede a coloro, che hanno seguito Aristotile nella interpretazione, che questi diede alle idee Platoniche. Onde più non rimane luogo di dubitare, che, essendo la mente Divina simile all'oggetto della sua contemplazione, oggetto affatto immateriale; anzi quest'oggetto essendo nella stessa Divina mente, fu anche questa nell'Italica scuola celebrata, quale natura immateriale e del tutto incorporea.

Prova dell'immaterialità assoluta di Dio, cavata da cotesta somiglianza.

Cosa sia il numero intellettuale presso Pitagora.

Nell'altra parte della definizione vien detto esser Dio, quanto al corpo, simile alla luce. E questo concorda pure colla spiegazione data sopra del Pitagorico sistema. Questo corpo simile alla luce altro non è, che lo spirito etereo, o fuoco mondano, di cui, come abbiamo veduto, sono innondati gli astri, e da cui viene a noi tramandata la luce. E di un tale corpo intese senza dubbio Jerocle di voler parlare, quando disse, che gli Eroi, spezie di Genj familiari alla filosofia Pitagorica, sono animi congiunti ad un corpo lucido. In questa guisa pensavano i Pitagorici, che Dio, o la mente suprema tenesse il principato nello spirito etereo, come il Genio, o l'Eroe il tiene in una piccola porzione di esso: che tutto reggesse, e per mezzo di lui la sua operazione diffondesse in tutto l'universo. Così riguardando quello spirito quale organo ed instrumento delle operazioni della mente, e qual soggetto, che primo ne riceve l'impressione, il congiunsero alla mente suprema, come corpo di lei proprio; e conseguentemente dissero Iddio esser, quanto al corpo,

Iddio, secondo Pitagora, simile alla luce, quanto al corpo.

simile alla luce. Ma questi due risperti di somiglianza, che distingueano in Dio, l'uno alla verità, quanto alla mente; l'altro al corpo, quanto alla luce, mostrano abbastanza, che molto erano lontani dal confondere la natura della Divina mente con quella dello spirito etereo. Conciossiachè, ponendo la luce per termine della somiglianza con Dio, quanto al corpo solamente, davano apertamente a vedere, che il fuoco mondano tutto al più può essere il corpo, che, quale naturale organo, cinge immediatamente la mente suprema, e non la stessa mente, alla quale per termine di somiglianza assegnavano la verità, nel cui concetto nulla v'entra certamente di materiale, o corporeo.

Nozione di Dio attribuita dagli Epicurei a Pitagora. Conseguenze d'essa.

Assai più celebre si è la definizione riferita da Cicerone (*lib. 1. de Nat. Deorum*): *Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum, et commeantem, unde animi nostri caperentur*. Dalla quale molti hanno preso argomento di credere, che Pitagora non abbia giammai avuto un più alto concetto e più nobile della natura Divina, che quello di un fuoco sottile e penetrante, che diffonde il calore in tutte le parti dell'Universo e loro dà moto e vita; che vegeta nelle piante; sente negli animali; si veste di ragione e d'intelligenza nell'uomo. Sebbene parmi, che chiunque vorrà posatamente e senza passione disaminare quel passo di Cicerone, troverassi costretto di concludere il contrario. Quella definizione vien messa da Cicerone in bocca dell'interlocutore Epicureo, il quale altro non fa, che brevemente accennare le sentenze de'suoi avversarj, cioè di pressochè tutti i filosofi, per confutarle e fare, che il Caso trionfi della Divinità. Per intendere adunque la sentenza di un qualunque di que'filosofi, non basta recarla in mezzo, quale vien riportata dall'Epicureo; ma conviene inoltre ponderare la confutazione, che questi vi aggiugne immediatamente, dalla quale si può determinare il senso, che malagevolmente si può dedurre dalla semplice proposizione. Leggiamo pertanto tutto il testo. *Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum, et commeantem, ex quo nostri animi caperentur, non videt distractione humanorum animorum discerpi, et dilacerari Deum: et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram; quod fieri non potest. Cur autem quicquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro*

Deus iste, si nihil esset, nisi animus, aut infixus, aut infusus esset mundo? Queste odiose conseguenze, che l'Epicureo deduce dalla sentenza da lui riferita, non gli sarebbono, credo, state concedute per buone e legittime da Pitagora, o da qualunque Pitagorico; mentre veggiamo, che in tutti i suoi discorsi mostrò Pitagora di avere altissima idea della Divinità, e tra le altre sue perfezioni le attribuì segnalatamente quella di essere impassibile: al che allude lo stesso Epicureo, il quale mette innanzi, come principio sicuro e da non essergli contrastato dal suo avversario, non esser possibile, che Dio sia soggetto a patimento ed a miseria veruna. Pure se la sentenza di Pitagora fosse stata veramente quella, che da' moderni Critici vien descritta su quelle parole; e s'egli avesse stimato altro non esser Dio, che lo spirito etereo, o fuoco mondano, sparso in tutta la natura, difficilmente avrebbe potuto ripararsi dagli assurdi rimproveratigli dall'Epicureo; siccome ognuno può accorgersi di leggieri da per se stesso. Io credo pertanto, che Pitagora sarebbesi prestamente sottratto alle importune conseguenze di Vellejo col dichiarare la sua mente, mostrando, come la sua dottrina, se non era, quanto alle parole, adulterata dal suo accusatore, era da lui al certo sinistramente interpretata. Avrebbe detto, che nel parlare di Dio, come di uno spirito etereo, diffuso in tutta la mole dell'universo, avea inteso parlare di Dio considerato non in se stesso, ma come congiunto a quel corpo sottile e tenue, che a lui serve di organo: che, volendo considerare Dio in se stesso, in quanto egli è la mente suprema, si era sufficientemente spiegato sulla natura di esso col definirlo una monade semplicissima, impassibile, di natura somigliante alla verità. E ben pare probabile, che l'Epicureo stesso sospettasse, che gli potesse venire interrotta la sua confutazione per via di una simile dichiarazione da un qualunque Pitagorico; conciossiachè tenta di preoccuparla nelle ultime parole, ove dice: *Quomodo porro Deus iste, si nihil esset, nisi animus, aut infixus, aut infusus esset mundo?* Già si sa, che altro è *anima*, altro *animus*; e che Jerocle nel definire l'Eroe, *animus corpori lucido conjunctus*, e nel distinguere pertanto l'animo da un corpo lucido e tenuissimo, di natura somigliante a ciò, che volgarmente intendeasi per *anima*, mostrava d'intendere per *animo* una natura ben differente da qualunque eterea mate-

riale sostanza. Ad una tale significazione della voce *animo* in queste parole, *Quomodo Deus iste, si nihil esset, nisi animus*, sembra, che alluda l'Epicureo; giacchè da quella prende occasione di chiedere, come, altro non essendo Iddio, che un animo, potesse egli esser diffuso nel mondo. Imperocchè, pigliando il nome di *animo* in senso d'una materia eterea ignea, e comunque siasi, sottilissima, niuna maraviglia potea recare all' Epicureo la diffusione dell'animo nel mondo. Non ignorava Cicerone la distinzione fatta da Pitagora tra la mente Divina, e l'etere; la quale, se non m'inganno, accenna egli nel *lib.* I. *della Divinazione pag.* 83. con que'versi:

Principio aethereo flammatus Juppiter igni
Vertitur, et totum collustrat lumine mundum,
Menteque Divina coelum, terrasque petessit.
Quae penitus sensus hominum, vitasque retentat
AEtheris aeterni septa, atque inclusa cavernis.

L'etere compare qui aggiunto alla mente, come un corpo, che la cinge e la contiene nel suo seno, e per mezzo di cui opera in tutto il Mondo; ma certamente non si confonde, anzi viene distinta l'idea della mente contenuta nell' etere, dall' idea dell'etere, che la contiene. La mente ha prescritto il regolato corso de' Pianeti: *Omnia jam cernes Divina mente notata*. Questo è uffizio della mente. La rotazione è propria del fuoco etereo: *Aethereo flammatus Juppiter igni vertitur*. La figura poetica non vale a ricoprire in questo luogo il senso rigoroso e filosofico. La mente non è soggetta a moto locale nel sentimento non meno di Pitagora, che di Platone, come abbiamo da Plutarco. E' dunque chiaro, che la rotazione deesi quì attribuire al fuoco etereo, e non a Giove, o alla mente Divina, che ad essa presiede. *Mens extrinsecus animae inseritur*, è sentenza Pitagorica riportata da Stobeo, la quale sembra pienamente confermare la distinzione di natura riconosciuta nella scuola Italica tra il fuoco etereo, a cui solo propriamente si conviene il nome di anima, e la mente, da cui quest'anima è mossa e diretta.

Altre testimonianze della nozione di Dio presso i Pitagorici.

Vengo ad alcune altre nozioni della Divinità, che si trovano attribuite a Pitagora presso alcuni Scrittori Ecclesiastici, la cui autorità fu sempre dalla più severa critica rispettata, quali sono Clemente di Alessandria, e S. Giustino il filosofo. Rimprovera Clemente Alessandrino con gra-

ve e maestosa orazione a' Gentili gli assurdi della loro Teologia, e lasciato da parte il volgo, prendendosi a disaminare le opinioni de' Filosofi, quelli riprende con severità, che di Dio sentirono bassamente, altri partendo la Divinità, altri escludendola dal governo del Mondo. Ed a questi opposta prima l'autorità di Platone per meglio dimostrare, quanto sì fatti errori sieno al senso comune della umana natura ripugnanti; gli fa ricordare, come negli uomini tutti è insito, e più vivo si desta in quelli, che hanno l'animo colto per gli studj delle buone arti, come un naturale istinto, per cui costretti sono di riconoscere, che vi ha un Dio, e questo immortale ed eterno, che siede nella più alta parte del Cielo, e da quella, senza mutarsi egli mai, vede ogni cosa, quale appunto fu cantato da Euripide: *Qui cuncta cernit ipse, sed non cernitur*. Quindi con graziosa figura rivolto alla Filosofia le dimanda, che tra' suoi seguaci procuri di addurgli oltre Platone molti altri, i quali da quel naturale e divino accorgimento condotti alla verità, l'uno e vero Dio abbiano riconosciuto e venerato. E quì ne vengono annoverati alcuni, tra' quali Pitagora, la cui sentenza è in questi termini riportata da Clemente: *Nec est silendus Pythagoras, qui dicit: Deus quidem est unus; is autem non est, ut quidam existimant, extra mundi administrationem, sed est totus in ipsa in toto circulo, speculator totius generationis, universorum contemperatio; qui semper est, et suas facultates deducit ad opus, omnium operum in Caelo illustrator, Pater omnium, mens et animatio toti circulo, omnium motus*. Quì vien chiaramente espressa la unità di Dio, la sua provvidenza, per la quale presiede al governo del Mondo; la quale comprende e la conoscenza del progresso della generazione delle cose, *speculator totius generationis*, e l'efficacia nel contemperare ed ordinare i principj, *universorum contemperatio*; la sua immutabilità: *qui semper est*; la sua continua operazione ed universale influenza in tutte le cose, per cui vien detto lume del Cielo, Padre di tutti, mente ed anima dell'universo, principio universale del movimento e delle mutazioni. Non dissimulerò, che le voci astratte *contemperatio*, *animatio*, che s' incontrano in quella sentenza attribuita a Pitagora, hanno dato ad alcuni motivo di sospettare, che Pitagora volesse con quelle significare una forma, per così dire, plastica, e come una forza inerente

alla materia, anzi che un principio distinto da essa: ma siccome non è cosa nuova, che le voci astratte vengano talvolta usate in vece de'concreti ad esse corrispondenti, il contesto del discorso non permette, che in questo luogo possano intendersi altramente. Conciossiachè, volendo stare al rigoroso significato della voce astratta *contemperatio*, converrebbe dire, che, secondo Pitagora, fosse Iddio la stessa formale contemperazione delle cose, che vuole dire una modificazione passiva prodotta nella materia: cosa certamente quanto assurda, altrettanto aliena dal pensiere di Pitagora, che col nome di Dio volle senza dubbio significar non le affezioni, o mutazioni passive della materia, ma il principio e la cagione, onde sono prodotte nella materia. Oltre di che si vede manifestamente, che questi due attributi *Speculator totius generationis*, e *contemperatio universorum*, sono posti in questo luogo, come le due parti, che si comprendono nella idea della provvidenza di quello, che presiede all'amministrazione delle cose, la prima delle quali si riferisce alla conoscenza, la seconda alla operazione regolata dalla conoscenza; onde l'attributo *contemperatio universorum* corrisponde al precedente *Speculator totius generationis*, e mostra, che Dio, in quanto provvedente, non solo conosce il processo delle generazioni, ma anche ordina i principj di quelle, e che egli è non solo *Speculator* per la intelligenza, ma anche *contemperator* per ragione della sua efficienza. La qual corrispondenza tra le due parti, che formano quì l'idea della provvidenza, verrebbe tolta, se la voce *contemperatio* non fosse presa per l'equivalente concreto *contemperator* (1).

(1) Non dee recare meraviglia l'incontrare in questo luogo adoperata la voce astratta in vece della concreta, mentre di questo uso non di rado gli esempli occorrono, e presso gli Antichi massimamente. Cicerone nel 1. *delle quist. Accadem.*, per tacer degli altri, dice, che gli antichi Filosofi chiamarono col nome Greco ποιότητα, che egli traduce in quello di qualità, i corpi naturali, che risultano dalla unione della materia, e della forma, tal che viene significato col nome astratto di qualità il corpo, che n'è il soggetto. Il dottissimo Vossio *de orig. et progr. Idolol. lib.* 2. *cap.* 44. *p.* 205. sopra queste parole di Tertulliano: *Nos officia divina Angelos credimus*, dice: *per officia more jurisconsultorum intelligendi sunt, qui officia administrant* (*officiales*).

Il Serano nell'argomento sopra il Timeo di Platone, avendo

Non debbe adunque avere alcuna forza la voce *animatio*, di cui si vale Pitagora nella riferita sentenza per persuadere, che egli stimasse Dio essere una forma del genere di quelle, che si dicono informanti, e sono come modificazioni, o determinazioni esistenti nella materia. Il che si può anche più chiaro comprendere dall'ultima denominazione *omnium motus*, per la quale io non credo, che alcuno sia per figurarsi, che Pitagora intendesse, attribuendola a Dio, ciò che propriamente importa il vocabolo *moto*, vale a dire il passaggio stesso delle cose da un luogo in un'altro, o 'l prodotto della massa de'corpi moltiplicata nella loro celerità; nè v'ha dubbio, che Pitagora col nominare Dio, *omnium motum*, prese il nome di moto per la cagion movente, e non per lo movimento medesimo; sicchè siamo costretti, per non dipartirci dal sentimento di Pitagora, di attribuire al nome, che esprime la mutazione, la nozione, o idea del principio di quella mutazione. Che se taluno, concedendo ciò, che non può negarsi, che il nome di movimento è in questo luogo adoperato per designare non lo stesso formale movimento, ma il principio, pretendesse, che almeno questo principio debba intendersi a guisa di una forza motrice inerente alle cose, e non per natura distinto e separato da quelle, io ad una tale pretensione opporrei due cose. E primieramente direi esser del tutto arbitraria una sì fatta interpretazione in questo proposito, e giacchè dobbiamo dipartirci dal proprio e naturale significato della parola *motus*, e per quella intendere il principio del moto, non aver chicchessia ragion maggiore di pretendere, che cotesto principio sia una forza inerente alle cose mobili, di quella, che abbia io di sostenere, che egli è nel sentimento di Pitagora un principio separato dalle medesime. Inoltre direi, che per intendere i veri sensi di Pitagora, non si può ricorrere a migliori fonti, che alle dottrine di quelli, che nella scuola di lui fiorirono maggiormente.

Il principio movente non inerente a' corpi secondo i Pitagorici.

riferite le parole del Genesi: *Terra autem erat inanis, et vacua* con l'espressioni originali: *Erat desolatio, et inanitas*, così le spiega: *idest informis et inanis. Abstractis enim utitur ad rem imperfectam repraesentandam*. Quindi da Mosè potrebbesi credere derivato l'uso comune presso i Poeti Teologi in prima, e quindi abbracciata da'Filosofi, di esprimere con nomi astratti di amore, di concordia, di discordia, le nature dotate di qualità, per cui sono Omogenee, Eterogenee ec.

Tra questi fu Ecfanto Maestro di Empedocle (*V. Bruk. p.* 1103.), il quale insegnò, al riferire di Stobeo, che i corpi si muovono non per alcuna gravità, o impulso, ma per virtù della Divina mente, o anima. Non volle adunque questo insigne Pitagorico, che la cagion movente fosse una forza intrinseca ed inerente ne' corpi, quale si concepisce la gravità, o l'impeto dell'impulso; e perciò non estimando, che nella sostanza de' corpi si potesse contener la forza movente, questa ripose nella virtù ed efficacia della mente Divina, la quale pertanto dovette concepire, come un principio esistente fuori della sostanza de' corpi. Onde sull'autorità di Ecfanto, nella cui dottrina pare, che molto meglio ravvisar si possa quella di Pitagora, della cui setta egli fu, non temerei di affermare, che, dovendosi la parola *motus* interpretare per lo principio del movimento, si dee altresì nel sentimento di Pitagora intendere per questo principio non una forza inerente alle cose mobili, ma una cagione separata e distinta per natura dalla universale serie delle cose mobili. E per la stessa ragione di nuovo conchiuderei, che la voce *animatio* non ha da prendersi nel significato di una forma, che anima l'universo per via d'inerenza, quali sono le forme Aristoteliche e le Plastiche; ma nel significato di un principio, che, come cagione efficiente, apporta moto e vita. Nè in altro senso intese le parole di Pitagora Clemente Alessandrino; sebbene fosse degli errori de' Filosofi e sagace indagatore e felice scopritore, il quale non temette di approvare la dottrina di lui poc'anzi riferita con queste parole, che seguono immediatamente: *Atque haec quidem sufficiunt ad Dei agnitionem* (*Ved. la nota* 34.), *quae ab ipsis quidem Deo inspirante scripta, a nobis autem selecta sunt ei, qui vel parum potest perspicere veritatem.*

Non meno favorevolmente giudicò della mente e della dottrina di Pitagora S. Giustino il Filosofo su quella medesima sentenza o descrizione, che egli riporta per modo di citazione, trascrivendola parola per parola: *Quod si Pythagorae*, dice egli (*Cohort. ad Graecos p.* 18.), *de singulari Deo sententiam clarius perspicere vultis, audite haec illius verba: Deus unus est: nequaquam autem, ut quidam suspicantur, extra mundum, sed in ipso: totus in toto circulo inspiciens omnes generationes. Temperatio est omnium seculorum, et opifex virtutum, et*

operum suorum. Principium omnium, in coelo lumen, et omnium pater, mens et animatio universorum, circulorum omnium motio. Ita igitur Pythagoras. Sulle quali parole fa il Brukero questa importante osservazione, che il dialetto Dorico, in cui sono, mostra chiaramente, che furono da S. Giustino copiate da qualche antico scritto Pitagorico, onde ne viene di molto accresciuta l'autorità della testimonianza.

Riporta pure anche S. Giustino questi celebri versi di Pitagora (*p.* 38. *lib. de Monarch.*):

Si quis dicat, Deus sum, praeter unum, hic debet
Mundum isti similem creare, ac dicere, hic meus est;
Nec solum creare ac dicere, meus est, sed etiam habitare
Ipse in eo, quem fecit, certe ab isto factus est.

Aggiungeremo per maggior confermazione l'autorità di Lattanzio (*de ira Dei cap.* XI.): *Pythagoras unum Deum confitetur, dicens incorporalem esse mentem:* Di Macrobio (*in somnium Scipionis lib.* 1. *cap.* 6.): *Monas initium finisque omnium, neque ipsa principii, aut finis sciens, ad summum refertur Deum.* (Vide Stobaeum *Elog. phis. cap.* 1. *et* 3. *de Onato Pythagorico*, Voss. *p.* 4. *de orig. Idol.*).

Possiamo adunque sicuramente affermare sulla fede de' più venerati Scrittori dell'antichità, che la miglior parte della vetusta Italica Sapienza tutta si rivolse ad investigare la natura, gli attributi, le operazioni della Divinità, nella cui contemplazione si sollevarono que' sublimi ingegni fino a poter conoscere ed insegnare altrui con naturali argomenti, che Dio è una mente di sua natura semplicissima ed immutabile, dotata di somma intelligenza e virtù: che questa mente nella sua intelligenza contiene il necessario ed immutabile ordine delle verità eterne, e che per la somma virtù di lei fu secondo le più perfette leggi dell' armonìa, fabbricato il mondo. Abbiamo veduto, che, laddove il nome di Dio essi attribuirono all'anima del mondo, e questa costituirono in un etere o fuoco sottilissimo, non altro vollero significare, se non che cotesto fuoco serve alla mente di organo ed instrumento, per mezzo di cui opera nelle nature inferiori, nelle quali penetra quel sottilissimo elemento: alienissimi per altro dal confondere la natura della mente suprema con quella di quest'anima universale, sebbene le concedessero il nome di Dio per la sua congiunzione colla mente suprema: che finalmente

stimando essi, che, operando Iddio nell' universo in virtù della diffusione dell'Etere, questo universo aggiunsero altresì alla mente suprema come suo corpo, in cui tenendo essa il principato, lo animasse; e quindi una universale natura animante risultasse, a cui parimente diedero il nome di Dio per cagione della mente in essa dominante, e non perchè stimassero la Divinità diffusa ed inerente nelle varie parti del mondo.

§. IX.

Della produzione del mondo secondo Pitagora.

Rimane ora da ricercar più particolarmente, qual si fosse la opinione loro intorno alla maniera, in cui fu il mondo creato da Dio, e quale idea avessero della Provvidenza, con cui lo regge e governa. Quanto alla prima parte, la quistione si riduce a sapere, se Pitagora abbia conosciuta la Creazione propriamente detta dal nulla; o se, supponendo, come la maggior parte degli antichi Filosofi, la materia eterna, non altre parti concedesse a Dio nella produzion del mondo, fuor solo quella di comporlo ed ordinarlo. Ma tanta è la scarsezza e l'ambiguità de' monumenti, che ci restano su questo punto, che pericolosa cosa mi parrebbe il volere accertatamente definire la quistione per l'una parte, o per l'altra. Ci dicono in generale, che Pitagora fece sortire in certa guisa il mondo da Dio per via di emanazione (*Ved. in fine la nota* 34.); ma cosa egli intendesse per cotesta emanazione non lo spiegano a sufficienza. Può questo nome di emanazione ricevere tre significati. Volendosi prendere nel senso più naturale ed ovvio, verrebbe a significare, che il mondo era già o formalmente, o virtualmente contenuto in Dio, e ch' egli il gettò fuori, come appunto il ragno getta dal suo corpo le fila, onde tesse ed ordisce la sua tela; che di tale brutta similitudine si valsero alquanti per figurare la produzione delle cose fatta da Dio. Questo senso essendo incompatibile colla dottrina di Pitagora intorno alla natura di Dio, non gli può essere attribuito in alcun modo. Si può in secondo luogo prendere il termine di emanazione più largamente per la produzione di una cosa da un principio, in cui sia ella con-

Tre sensi della voce emanazione.

tenuta in maniera eminente, come si dice, per cui avviene, che la cagione dia l'essere all'effetto senza diminuzione alcuna, o comunicazione del suo proprio essere; ed in questo senso verrebbe la emanazione a coincidere colla giusta idea della creazione dal niente. Può in terzo luogo prendersi la emanazione impropriamente per significare una qualunque formazione di una cosa da una materia preesistente. Onde quì ritorna la quistione, a quale tra questi due ultimi significati piacesse a Pitagora, o all'antica scuola Pitagorica, di attenersi. Io, come ho detto, nulla trovo in questo argomento da potere affermare positivamente: e mi contenterò pertanto di venire esponendo alcuni riflessi, da'quali mi pare, che cotesta quistione, comecchè oscurissima in se stessa, potrebbe ricevere qualche luce.

Antichità ed universalità del sistema dell' emanazione.

Primieramente egli è certo, che il sistema della emanazione è molto più antico di Pitagora. Fu questo un sistema comune agli Egizj, a'Magi, che lo ebbero da Zoroastre, a' Ginnosofisti dell' India, agli Arabi. Passò nella Teologia popolare e favolosa de' Greci. Si ritrova ne' più antichi monumenti della filosofia Cinese e della Giaponica, e (ciò ch'è più mirabile) la memoria se n'è conservata fin tra'popoli selvatici dell'America. E giacchè un tal sistema non è fondato su di alcuna immediata idea di sensazione, e neppure alcuno, siccome io credo, dirà giammai, che egli sia parto di qualche idea innata: convien pur, che fuor di esso si ritrovi la ragion sufficiente di una sì fatta universalità, per la qual ragione s'intenda, come abbia potuto diffondersi per un sì gran numero di popoli, e di genio e di costume tanto diversi. Per rinvenire questa ragione basta riflettere, che il fondamento del sistema è un fatto, cioè la creazione del mondo: fatto il più grande, il più memorabile, e capace di lasciare di se profondissima impressione negli animi degli uomini, e propagarsi da padre in figlio sino alla più rimota posterità. E questo fatto si trova involto nel sistema della emanazione presso di tutti que'differenti popoli, non solo quanto alla sostanza, ma ancora quanto ad alcune circostanze e particolarità, che suppongono, o piuttosto danno evidentemente a conoscere, che fu un tal sistema non il puro frutto di una qualche specolazione filosofica, ma che dovette essere almeno in parte fondato su qualche narrazione fatta anticbissimamente dell'avvenimento, che n'è la base principale. E certamente la concordia del

Su di che fondata.

sistema, quanto alle particolarità, non può essere stata d'altronde originata, che da una istoria, o tradizione, la quale da un fonte comune sia passata in tutte quelle parti del mondo, ove la credenza del fatto trovasi congiunta colla rimembranza di consimili circostanze. Adunque l'epoca antichissima della origine di quella tradizione tanto universale ha dovuto precedere il tempo, in cui gli uomini o da una sola famiglia, o da una ristretta contrada partendosi, si divisero e coll'aumentarsi occuparono tutta la terra conosciuta; e dovette per conseguenza questa epoca del racconto non essere guari lontana dal tempo, in cui potea essere ancora fresca e viva la notizia del fatto, ed in cui il genere umano nascente appena, e tutto in pochi uomini raccolto potè maravigliarsi della sua esistenza. Quindi è, che al sistema della emanazione si trovano presso i Caldei, i Magi, gli Egizj, gli Arabi, gli Etruschi, i Fenicj, congiunte circostanze molto uniformi a quelle, che scritte furono da Mosè. Hanno molti valentissimi uomini con grande studio quelle circostanze rintracciate, ed avendole colla narrazione del sacro testo riscontrate diligentemente, tanti e sì espressi vestigi di conformità vi ravvisarono, che s' indussero a pensare, anzi tennero per fermo ed indubitato, che dall' istoria di Mosè dovettero certamente i Gentili derivare i principj della lor Teologia; la quale, sebbene in progresso di tempo con mostruose favole adulterata in istrane guise, ritenne pure anche una qualche delineazione; ed un qualche colore della sua primiera forma. Egli è vero, che questa medesima opinione è stata con forza combattuta da non pochi altri critici ugualmente eruditi e perspicaci, a' quali per molti non improbabili riscontri di molto più antica di Mosè sembra, che far si debba la favolosa Teologia di que' popoli, che abbiamo detto. Per la qual cosa hanno creduto doversele cercare altra origine, e quella disgiunta del tutto dalla sacra Storia. Ma nell' indagare questa origine altro non è finora riuscito loro di rinvenire, fuorichè o congetture, o specolazioni non più fondate, nè più probabili, che le applicazioni delle Storie sacre alle favole de' Gentili, le quali essi deridono nei mantenitori della prima opinione. Nella qual contesa fra uomini dottissimi, se mi fosse lecito lo esporre con ogni rispetto il mio sentimento, direi, che i primi da un principio fondatissimo deducono una conseguenza non del tutto necessaria; e che gli altri dalla fal-

sità della conseguenza non a buona equità deducono la falsità del principio. Il principio è questo, che, veggendosi registrato nella Teologia di molti antichi popoli il fatto della creazione del mondo con varie circostanze uniformi fra loro e conformi a quelle, che si leggono nel Genesi, questa cospirazione, o concordia, per ogni altra via impossibile, dimostra chiaramente, che da un medesimo fonte e Mosè e quegli altri popoli hanno tratta la notizia di quel fatto. E questo principio è certamente appoggiato alle più comuni, più sane, più applaudite regole della Critica nel determinare il modo, che si ha da tenere per rimontare all' origine di una tradizione, che si scorge ne' tempi inferiori sparsa e dilatata in molti e differenti paesi. Ma che da Mosè, come da primo Autore abbia dovuto la memoria della creazione del mondo penetrare nell' Egitto, nella Caldea, nell' India ec., questa è una conseguenza, che non è punto connessa col principio, da cui fu cavata forse troppo precipitosamente. Si conceda pertanto, che della creazione del mondo, del diluvio e de' fatti, che precedettero e seguirono il diluvio, la conoscenza non sia punto pervenuta da Mosè alle altre nazioni: si conceda, che, conservatasi in quelle nazioni, e da' Sacerdoti massimamente la memoria di quei fatti, su quella abbiano edificata la loro Teologia: si conceda, che per la sopraggiunta idolatria siasi questa in progresso di tempo in molte parti guasta e deturpata; e svanirà ogni opposizione tra' Critici, e con maravigliosa facilità si concilieranno tutte le differenze. La Teologia de' Gentili, che sotto questo nome comprendo tutte le antiche cosmogonie e teogonie, si troverà in alcune parti conforme presso tutt' i popoli, e sarà in altre parti difforme ed opposta. Sarà conforme nelle circostanze, che convengono colla narrazione di Mosè, perchè sono queste un resto del primiero fondo comune a tutti. Saranno poi le Gentilesche tradizioni fra loro discordanti ne' punti, in cui da Mosè si dipartono, perchè questi punti furono dalla sopravveguente idolatria a poco a poco introdotti; e che, essendo parti dell' errore e della fantasia, debbono esser diversi tra' diversi popoli. Da questo pertanto, che gli Egizj, i Caldei, i Fenicj ec. non abbiano preso da Mosè i fondamenti della loro Teologia, non segue in alcun modo, che le tradizioni loro non abbiano avuto in tempo assai più antico di Mosè una comune origine: con questa insigne differenza, che ne' libri

di Mosè pura e sincera si conservò la narrazione di quei fatti: laddove per la depravazione delle opinioni si corruppe nella Teologia dei Gentili.

Da questo concludo, che il sistema della emanazione non fu altro in fonte, che la credenza della creazione dal nulla operata per la virtù di Dio, che dalla sua essenza senza diminuzione, o comunicazione della propria sostanza, estrae il mondo, e gli dà l'essere. Infatti non potea l'idea della emanazione venire per altra parte in capo a tanti uomini. I Filosofi, che hanno meditato sulla origine del mondo, non mai furono per le loro specolazioni condotti ad una tale idea. Tutti supposero una materia preesistente; e chi le diede una virtù naturale di muoversi, onde per la varietà de'suoi movimenti s'incontrasse finalmente nell'ordine, in cui veggiamo il mondo; e chi, veggendo l'assurdo, che v'ha nell'attribuire alla materia una sì fatta virtù, o nel supporre, che da un casuale disordinato incontro di particelle confuse potesse nascere il bell'ordine, che si scorge nel mondo, pensò, che il moto ed il regolamento del moto fosse da una mente saggia impresso alla materia; onde credettero, che il mondo fosse da Dio fabbricato nella stessa guisa, che veggiamo fabbricarsi dagli uomini i palazzi e le città. Ma non giammai o il senso, o la riflessione potè loro dare idea di questa emanazione, per la quale Iddio dalla sua sostanza trae il mondo, a cui dà l'esistenza: il che fa vedere, che quella idea non potè introdursi, che per via di un qualche autorevolissimo racconto, o rivelazione (1).

(1) S'incontrano presso tutti i popoli, de'quali abbiamo le istorie, vestigi della creazione del Mondo tenuta in conto di una antichissima tradizione. Di questo fan fede tutte le cosmogonie, tutti i monumenti Storici e Poetici degli antichi tempi. Vi si parla della formazione del Mondo, come di un fatto trasmesso da'primi uomini a'loro discendenti. Ora parmi, che l'esistenza sola di cotesta tradizione rechi seco stessa una prova della sua verità ed autenticità. Gli uomini avvezzi dall'infanzia a veder il Sole, la Luna, gli Astri, ed in generale il Mondo, conservarsi sempre il medesimo senza alterazione, senza la minima ombra di caducità, e sentendo da'loro Maggiori ciò, che questi aveano altresì inteso da'loro avoli, cioè che il Mondo era sempre apparito nel medesimo stato, sarebbono stati senza dubbio disposti naturalmente a credere l'eternità del Mondo. Ed un uomo, che scoperto avesse per via di concludente discorso l'assurdità di un tale supposto, non mai avrebbe potuto persuaderne il restante degli uomini contro i pregiudizi de' sensi e della immaginazione.

Tornerà bene il trascrivere a questo proposito quanto dice il Serano nell'argomento del Timeo. Ecco le sue parole volgarizzate da Dardi Bembo „ Affermo, (e sia con „ buona pace degli eruditi, al giudicio de' quali mi rimetto) che dalle parole di Platone non si può dimostrare, „ che egli abbia sostenuta la opinione, che la materia del „ Mondo sia eterna, se non che nella mente di Dio; il quale siccome aveva presso di se ab eterno delineata la forma del mondo, che a suo tempo aveva decretato di creare: così aveva fatto ancora della materia; ed in tal senso sostengo poter darsi l'eternità della materia e della forma, se è vero ciò, che appresso questo filosofo tante volte si ripete, che Dio è Creatore del Mondo, poichè non „ sarebbe Creatore come Dio, se altronde, fuorchè di se „ stesso, avesse presa la materia, e non sarebbe Onnipotente, cioè non sarebbe Dio; lo che certamente ripugna „ ai principj del lume naturale. Aggiugne altresì, che da' „ vestigj dell'antica opinione, la quale tra i Gentili rimase „ dalle oscurità delle favole ricoperta, apparisce, che gli „ Antichi ebbero opinione, che la prima materia fosse creata. Queste sono le parole di Esiodo: prima nacque, e „ fu il Caos. Donde poi dice, che nacque subito la terra, „ il Cielo, il tempo, l'amore, cioè l'analogìa delle cause „ naturali: ed io con molta diligenza incalzo questo luogo; „ perciocchè con espresso vocabolo si nota la nascita, o sia „ produzione del Caos, cioè della materia prima. Differisco poi ad un più opportuno trattato altre cose, che a „ questo luogo appartengono, da me osservate ne' fragmenti „ degli Antichi. Certo è, che rimasero alcune scintille della „ verità primitiva negli animi de' superstiziosi, le quali „ poi col corso de' secoli involte nelle nuove invenzioni, in „ fine passarono in meri delirj di favole. „ Fin quì il Bembo.

Ora essendo, che Pitagora fu iniziato, o almeno fu informato de' misterj degli Egizj e degli Orientali, dalla idea, che questi avevano della emanazione, si potrebbe concludere, qual nozione ne avesse conceputo lo stesso Pitagora. Non hanno mancato eruditi Scrittori, quali sono Tommaso Hyde, Prideaux ed altri, a' quali è paruto di rinvenire ne' monumenti de' Magi l'idea di una vera creazione. Io non ardirò di affermare tanto: dirò solo, che mi pare, che la loro opinione meriterebbe almeno di essere sodamente confutata da chi

sente in contrario, e non semplicemente e quasi imperiosamente rigettata. Mi ristringerò dunque in queste proposizioni. E' cosa da non mettersi in dubbio, che i Profeti almeno, ed i Sapienti dell'Ebreo Popolo abbiano avuta notizia della creazione dal nulla. E' sentenza antica ben fondata, che Pitagora conversato abbia con alcuni de' Profeti, o Sapienti Ebrei, o sia stato almeno informato de' loro sentimenti. Niente di più fievole, che gli argomenti, co' quali hanno alcuni tentato d'introdurre il Pirronismo su questo punto. Dalle quali proposizioni concludo non essere punto improbabile, che Pitagora abbia avuto idea della creazione dal niente, ed abbiala introdotta nel suo sistema, siccome di tante altre cose l'arricchì, le quali da' Caldei e da' Magi tolse senza alcuna dubitazione.

Siccome la ragione incontra una grandissima difficoltà nel volersi formare il concetto di una creazione dal nulla; non è neppure improbabile, che fosse su questo punto abbandonata di poi la dottrina di Pitagora da' suoi seguaci, massimamente da quelli, che ardirono metter le mani nel sistema del loro Maestro e riformarlo a lor talento. Sebbene pare, che si trovi ancora la creazione adombrata in Platone in modo tale da farvisi riconoscere, come al Prideaux, al Beausobre parve di ravvisarla nel Timeo. Potrebbe egli anch'essere, che colle dottrine Ebraiche, o Caldee, fosse venuto Pitagora in cognizione della creazione dal nulla; ma che vinto dalla difficoltà di concepirla non l'avesse adottata. Comunque siasi, giacchè in questa discussione non si possono cavare, che poche scintille di probabilità, senza dichiararmi a favor di Pitagora, dirò soltanto, che chi volesse favorirlo e mantenergli il vanto di aver conosciuto la creazione dal nulla, potrebbe farlo con ragioni non inverisimili, nè avrebbe da temere, che gli venissero opposti argomenti, non dico più efficaci, ma neppure ugualmente robusti.

§. X.

Idea della creazione del mondo secondo Timeo.

Passiamo ad altri più certi documenti della dottrina della vecchia scuola Pitagorica intorno alla maniera, con cui creò

Dio, ovvero produsse il mondo dalla materia già supposta esistente. Tra questi il più illustre ed autentico è il trattato dell'anima del mondo, o sia della natura, di Timeo di Locri: trattato veramente aureo, come dice il Serano, e bellissimo monumento della più pura dottrina degli antichi Filosofi. E comecchè si possa concedere, che alle dottrine ricevute nella scuola Pitagorica Timeo aggiugnesse in quel libro qualche cosa del suo, del che non so, se vi sia prova sufficiente; non è però da mettersi in dubbio, che Pitagorica non sia l'idea principale e maestra, che regna in tutta l'opera, ed alla quale riguardando Timeo disegnò e costruì ed innalzò il suo Edifizio.

Due sorte di cagioni secondo Timeo.

1. Disse adunque Timeo *due essere le cagioni di tutte le cose: la mente cagione di quelle, che si fanno secondo la ragione: la necessità cagione di quelle, che sono con violenza prodotte per le potenze e virtù de' corpi.*

La mente cagione dell'ordine.

Attribuisce pertanto Timeo alla mente tutti gli effetti, nella produzion de' quali si scorge la direzione di una intelligenza, che sono tutti quelli, ne' quali osservasi un qualche ordine di mezzi diretti ad un fine. Riduce poi alla necessità quegli effetti, i quali sono determinati dalle potenze, o facoltà naturali de' corpi, quale si è v. g. la evaporazione dell'acqua, prodotta per il calore del fuoco. De' primi la ragion sufficiente non può ritrovarsi, fuorchè nell'intelligenza di una mente, che si prefigge un fine, e adatta i mezzi atti a conseguirlo. Degli altri ripone la ragion sufficiente nella potenza de' corpi, determinata per se stessa a produrli. Però è chiaro, che in questo luogo il nome di *Violenza* non vien preso nel senso scolastico per un moto contrario alla naturale inclinazione de' corpi, ma per opposizione a ciò, che si fa per la libera elezione di una natura dotata di ragione; e vien a significare lo stesso, che la necessaria determinazione, per cui sono i corpi necessitati a produrre certi effetti in virtù delle potenze, di cui sono dotati: la necessaria determinazione del fuoco, per esempio, a liquefare la cera.

Cosa significhi la voce *Violenza*, presso Timeo.

2. Timeo vuole, *che Dio si addimandi quella prima cagione, o sia la mente; e dice, che ella è della natura del bene, cagione delle cagioni, e riduce alla necessità le altre cagioni, che seguono e sono coadjuvanti.*

Cosa sia la necessità, e come dipenda questa dalla mente.

A chi ha letto il trattato, non può riuscire oscura la interpretazione di questo passo. Le potenze, o facoltà attive de' corpi dipendono dalle lor forme. Inoltre, perchè i corpi possano produrre per mezzo delle lor potenze certi determinati effetti, si richiede un certo determinato rapporto di distanza, o situazione degli uni rispetto agli altri. Adunque la necessità, in virtù della quale i corpi sono determinati a produrre certi effetti, non può aver luogo nella natura, se non si suppone innanzi, che la materia sia stata vestita di certe forme, onde hanno da risultare i corpi dotati di tali potenze: e se di più non s'intendono i corpi in un certo ordine di situazione collocati gli uni presso gli altri. Ma la materia è indifferente a ricevere qualunque delle forme, di cui è capace; ed i corpi, che risultano dalla introduzione delle forme nella materia, sono originariamente indifferenti a qualunque ordine di situazione. Adunque la primitiva ed originale introduzione delle forme nella materia, e la primitiva ed originaria disposizione de' corpi integranti dell'Universo debbesi riferire non alle cagioni conseguenti e coadjuvanti, che si riducono alla necessità, le quali anzi da cotesta introduzione e disposizione dipendono; ma unicamente alla prima cagione, alla mente, che è principio delle ottime cose. Senza che e nella introduzione delle tante diverse forme, onde sorge la mirabile ordinatissima varietà de' corpi, che compongono ed abbellano l'universo, e nell'armonica loro situazione manifesti appajono i contrassegni della direzione d'una mente architettonica. Prodotti poi questi corpi dalla materia per le forme in essa introdotte dalla mente suprema, ed ordinati li corpi nella ottima disposizione, che li veggiamo, questi corpi per naturale necessità derivata dalle loro potenze, o virtù, sono determinati a produrre que' varj fenomeni, che, sempre alterando il Mondo nelle sue parti, sempre il rinnovano e conservano. Così il Sole per mezzo del calore alza i vapori ed eccita i venti: questi, congregando i vapori, li fanno precipitare in piogge: da queste filtrate nelle cavità de' monti scaturiscono i fonti ec.: E queste sono le cagioni, che Timeo riduce alla necessità, e che egli chiama conseguenti, e coadjuvanti. Tanto è adunque lontano, che nel sistema Pitagorico Iddio sia soggetto alla necessità della natura, che anzi la necessità della natura, e le cagioni, che ad essa si riducono, siccome conseguenti, non possono aver luogo, se non dipen-

dentemente dall'ordine introdotto nell'Universo per la virtù della suprema mente, che l'architettò con somma intelligenza.

3. Aggiugne Timeo, *che tutte le cose si riducono all'idea, alla materia, ed al sensibile, come lor parto. La idea è ingenita, immobile, permanente, e della natura di ciò, che è sempre lo stesso, intelligibile, esemplare delle cose generabili, che vertono in una perpetua mutazione. La materia è come un ricettacolo e matrice, che nel ricevere lo impronto delle forme dà nascimento alla terza sostanza, che è quella del sensibile.* Dippiù *essere la materia sempiterna e mobile, priva di forma e di figura, ma capace di ricevere qualunque forma: quella, che è intorno ai corpi, essere divisibile e di altra natura.*

Della idea secondo Timeo.

La idea, quale vien descritta in questo luogo da Timeo, non è aliena dal concetto, secondo cui sogliono i metafisici considerare le forme astratte. Queste forme astratte hanno due rispetti: l'uno all'intelletto, secondo il quale rispetto la forma astratta è propriamente la idea, per mezzo di cui l'intelletto conosce la natura delle cose. L'altro rispetto è quello della forma, in quanto è ricevuta nella materia, ed in questo senso dicesi la idea esemplare delle cose. Così l'architetto nel disegnare un edifizio ne forma la idea nella sua mente, e questa si dice esemplare della disposizione, che dee ricevere la materia dello edifizio. In tal guisa s'intende, come l'idea sia detta da Timeo ingenita, immobile, permanente, siccome ingenita può dirsi, immobile, permanente la idea del circolo e di qualunque forma astratta, la quale é sempre simile a se medesima. Quindi aggiugne, che la idea è della natura di ciò, che è sempre lo stesso, e per conseguenza dello intelligibile. Si vedrà in appresso, che la idea, in quanto esemplare del Mondo e delle parti di esso, viene riposta da Timeo nell'intelletto di Dio, che il fabbricò; giacchè la idea, che rappresenta le forme, suppone una mente, che le conosca, e la idea, che é esemplare di una qualunque forma, dee appartenere alla mente, che è cagione, che quella forma sia ricevuta nella materia, siccome la idea, che è esemplare d'un edifizio, s'intende essere quella, che ebbe in mente l'architetto, che il disegnò. Nel descrivere la materia, dice Timeo, che ella era mobile, ma senza forma, e figura. Dal che si può

inferire, che egli facesse consistere la forma nella disposizione, o configurazione, che risulta dalle parti mobili della materia adunate e connesse con un certo ordine.

Spiegazione piana di un passo difficile di Timeo sulla materia.

Potrebbe far difficoltà il detto, che siegue, cioè che la materia, che è circa i corpi, è divisibile e di altra natura. Nè par facile a prima vista il capire ciò, che intendere si voglia Timeo con quelle parole. Pure a me sembra, che la spiegazione data di sopra del sistema Pitagorico intorno alla materia sia piucchè sufficiente a togliere tutta l'oscurità di questo passo. La materia, secondo i Pitagorici, consiste in elementi semplici senza veruna estensione. Dunque la materia considerata in se stessa non è divisibile. Ma quando cotesti elementi sono adunati e connessi fra loro con una certa disposizione atta a formare un qualunque corpo, allora s' intende, come cotesto complesso d' elementi semplici, che è la materia di quel corpo, sia divisibile, potendosi ogni complesso dividere nelle parti elementari, onde egli vien costituito.

Tre modi di conoscere, analogh a tre sommi generi delle cose.

4. Tre adunque essendo le cose, la idea, la materia, ed il sensibile, Timeo assegna tre differenti modi di cognizione a quelle corrispondenti, e dice, che la idea si conosce dall'intelletto e per via di scienza; la materia per discorso indiretto e per via di remozione, come dicono, (che è quanto credo, voglia significar Timeo con queste parole λογισμῷ νόθῳ, essendochè la voce νόθος, secondo Suida ed Eustazio, è fatta dalla particola νο, che ha forza privativa, e dal nome θεῖος, il quale si deduce ἀπὸ θεᾶσθαι (*intueri*, *cernere*); imperocchè, soggiunge Timeo, la materia non si conosce direttamente, e per idea positiva κατὰ συνθεωρίαν; ma per analogia, o proporzione. Il qual passo oscuro nella traduzione del Serano, e di Dardi Bembo, si può in questa maniera intendere facilmente. Imperocchè delle forme, che ci sono rappresentate per le idee astratte, abbiamo un concetto positivo, e di quelle per la lor immutabilità possiamo ragionar scientificamente. All'incontro, degli elementi semplici, che, secondo i Pitagorici, costituiscono la materia, non abbiamo idea positiva, e soltanto li conosciamo per via d'argomentazione, e di analogia; per la quale si conclude, che, siccome ogni composto si risolve in parti, che sono differenti dal composto: così lo esteso ha da risolversi finalmente in principj non estesi, i quali pertanto conosciamo non per idea positiva, ma rimovendo

dal concetto loro la positiva idea dello esteso, e giudicando, che tali debbono esistere. Il sensibile finalmente si conosce per via di senso e di opinione, che vuol dire, che dello stato delle cose sensibili non abbiamo conoscenza evidente; ma soltanto opinione per cagione delle continue loro mutazioni. Così il Geometra può con discorso evidente dimostrare dalla generazione del circolo la uguaglianza de'suoi raggi; mentre ha per oggetto la idea astratta del circolo: ma non può, se non per via di opinione affermare la uguaglianza rigorosa de'raggi in un circolo, descritto col compasso su di una materia data.

5. Queste cose premesse, entra Timeo a spiegare la formazione del Mondo, e dice, che, *prima che il mondo fosse creato per opera di ragione, vi era la idea, la materia, e Dio artefice del migliore.*

La creazione del Mondo vien quì riferita tra gli effetti dipendenti da una cagione, che opera per via di ragione, e viene in tal guisa contradistinta dagli effetti, che dipendono dalla necessità, secondo la distinzione fatta di sopra dallo stesso Timeo.

6. Quindi siegue a dire, che *l'ordinato essendo migliore del disordinato, e Dio, siccome buono, veggendo, che la materia era vagante e senza ordine, pensò, che era d'uopo, che egli la ordinasse, e tra le infinite mutazioni, di cui è suscettibile, in una certa e stabile ed ottima forma la componesse. Indi nacque il mondo bellissimo e perfettissimo formato di tutta la materia esistente, da Dio raccolta ed ordinata in leggiadrissime forme.*

Distinzione tra Dio ed il Mondo.

Quì manifesta appare la distinzione tra Dio ed il Mondo e la materia, di cui è composto. Certamente non può negarsi, che Timeo non distingua con somma accuratezza in questo luogo la materia vagante e disordinata, da quello, che la raccolse, le diede determinata forma ed ordine, e ne compose il Mondo. Dal che segue, che la mente architettrice dell'Universo è di una natura essenzialmente diversa da quella di tutte le sostanze, che il compongono, e comprendono tutta l'ampiezza della materia. Fu dunque il Mondo creato da una mente distinta dal Mondo.

Il mondo creato da Dio per elezione.

Si scorge inoltre, che a creare il Mondo non fu la mente astretta da veruna necessità naturale, siccome le forme plastiche producono per necessità i loro effetti nella ma-

teria, in cui elleno sono; ma, essendo la mente ottima, e veggendo quanto più vi ha di bontà e di bellezza nell'ordine, che nella confusione, si mosse per ottimo consiglio e direzione a volere imprimere nella materia quel più bell'ordine, di cui essa era capace, acciocchè ne risultasse un Mondo sensibile, perfetta e bellissima immagine del Mondo intelligibile, contenuto nella intelligenza della mente suprema, e che è la eterna idea ed esemplare, secondo cui volle fabbricar il sensibile. Ecco adunque Iddio Autore del Mondo, rappresentato da Timeo, come cagione intelligente ed ottima, operante affine di produrre ottime cose.

7. Per formare il Mondo perfetto raccolse Iddio tutta la materia, e le diede la forma rotonda; indi avviene, che il Mondo, secondo Timeo, comprenda tutto ciò, che può esistere, non rimanendo altra materia, onde possano formarsi nuove cose, ed essendo tutte le di lui parti legate con armonìa, e con ottima proporzione contemperate, e comprese da una circonferenza sferica, sono atte per la proprietà di una tale figura a reggersi e sostenersi vicendevolmente; sicchè niente può giammai, fuorchè Dio stesso sconvolgere l'ordine da lui stabilito nell'Universo. E' pertanto il mondo di sua natura stabile, e permanente. Ecco le parole stesse di Timeo fatte latine dal Serano. *Quatenus igitur Mundus globosa est figura, sibique a Deo undequaque similis, omnes certe alias figuras, quae quidem unius sint generis, capere potest. Jam ex illo circulari motu perpetuum quemdam tenorem conservat. Sola enim globosa illa, sive circularis figura, potest et dum quiescit, et dum movetur, in eodem loco apta quadam commensuratione componi: ut nunquam vel deficiat, vel in alium quempiam commigret locum: quoniam videlicet omnia paribus ab ipso medio distent intervallis. Cum porro levissimus sit, et prorsus aequabilis, ut nihil ad summam perfectamque aequabilitatem desiderari in eo possit, minime indiget mortalibus instrumentis, quae ad facilem expeditumque usum caeteris animantibus aptata sunt, et accomodata.* Poco inanti avea detto, *mundum numquam corrumpendum ab alia causa, praeterquam a Deo, qui ipsum composuit, si quando voluerit ipsum dissolvere: at non est boni genitoris ad sui foetus, et pulcherrimi quidem illius, perniciem impelli.*

Da questo luogo parmi, che maravigliosamente si rischiari qual fosse di Pitagora il pensiero, quando, secondo la testimonianza di Plutarco (*De plac. lib. 1. cap. 25.*), affermò essere il mondo cinto, e come avviticchiato dalla necessità. Conciossiachè la necessità, come poc'anzi abbiamo veduto, è propria di quelle cagioni, che operano non già per via di consiglio ed elezione, ma in virtù delle potenze, o facoltà, di cui vestiti sono i corpi. Ora in questo luogo la perpetuità, o inalterabile permanenza e durazione del mondo, si deduce appunto dal perfetto equilibrio, che regna tra le parti di esso, e dall'equabile loro movimento in virtù della forma circolare, in cui è il mondo circoscritto. E' adunque il mondo perpetuo per necessità di natura, nel senso, in cui è cotesta necessità definita da Timeo; e siccome questa deriva dalla forma, che tutto l'Universo comprende, siccome stimavano quegli antichi Filosofi, conseguentemente poterono affermare, che la necessità cinge il mondo. Ma questa necesità, che nasce dall'ordine, con cui fu il mondo compaginato dalla mente a questo effetto per opera di ragione, soggiace sempre all'Impero, ed arbitrio della mente, la quale può sempre, quando le piaccia, distruggere l'ordine da essa stabilito; sebbene per essere questa ottima si argomenta che nol farà giammai, non essendo conveniente ad un ottimo Genitore il volere la rovina d'un suo parto, e d'un parto bellissimo. Quanto adunque vanno ingannati coloro, che da questo passo di Plutarco, e da altri consimili di altri Autori, prendono motivo di concludere, che li più celebri Sapienti dell'antichità amassero meglio la generazione e il governo del mondo affidare ad una cieca invincibile necessità, che al savio consiglio di una mente suprema facitrice e reggitrice del tutto.

Cosa sia la necessità che cinge il mondo, secondo i Pitagorici.

8. Da questa idea di perfezione, che somma credettero quegli Antichi doversi convenire al mondo, siccome ad effetto di un'ottima cagione, dedussero, che il mondo dovea essere dotato di anima, e di ragione. *E' perfetto il mondo*, sono le proprie parole di Timeo, *animato e ragionevole*, anzi dall'attributo di perfetto conclude gli altri due attributi di animato, e di ragionevole: mentre soggiunge queste altre parole: *Essendochè lo animato e ragionevole è migliore dello inanimato, e privo di ragione*. Indi dell'anima del mondo favellando, dice espressamente, che ella *fu da Dio formata, il quale avendola infissa in*

Perchè gli Antichi credessero il mondo animato.

mezzo al mondo, indi la sviluppò, e il mondo tutto ne ricoprì. E' dunque nel sentimento di Timeo, che fu senza dubbio quello della scuola Pitagorica, fattura di Dio, e non Dio stesso; onde veggiamo, che anco Plutarco (*De plac. lib. 4. cap. 7.*) asserisce, che secondo li Pitagorici l'anima non è Dio, ma opera del Dio immortale. Dal che si conferma vieppiù, che se talora è Dio chiamato anima del mondo, una tale denominazione gli viene data non propriamente, e come attributo della sua sostanza, ma in quanto egli dell'anima valendosi, come di organo e di instrumento, regge il mondo, e per mezzo di essa lo anima. E perchè Iddio somma ragione tiene nel mondo, e nell'anima del mondo il principato, dissero altresì, che il mondo è dotato di ragione, parendo ad essi, che siccome per la unione della mente al corpo umano risulta un animale fornito di ragione, così anche il mondo, essendo retto dalla Divina mente, dovesse chiamarsi perciò non solo animato, ma anche fornito di ragione, e Dio. Ma da questo non segue in alcun modo, che fosse Iddio nel sentimento loro forma informante, come si dice, del mondo, ma solo assistente; della qual cosa non può rimaner luogo di dubitare a chiunque vorrà considerare, che in quel sistema Iddio è detto impassibile, indivisibile, precedente nella sua propria sostanza, se non per tempo, almeno per natura la formazione del mondo; che si muove a crearlo per consiglio, ed elezione; che a ciò si determina mosso dalla bellezza dell'ordine, che egli scorge nelle idee della sua intelligenza, e di cui si compiace di volere imprimere l'effigie nella materia; che la necessità non comincia ad aver luogo, se non dipendentemente dalle forme impresse da lui nella materia, onde risultano certe potenze ne'corpi ec. senza che nell'uomo stesso, il quale però non si fabbrica il suo corpo, come Iddio fabbricò il mondo, erano que'Filosofi portati a riguardare la mente, come forma assistente, anzi che informante, come si scorge dalle frequenti similitudini usate da loro del nocchiero, che dirige la nave, del Capitano, che conduce l'Esercito ec.

Curiosa sarebbe al mio avviso la ricerca di chi s'imprendesse ad investigare, qualmente quegli antichi Filosofi, che fecero eterna la materia, stimassero, che avesse potuto Iddio soggettarla al suo Impero. Platone dice bensì, che la materia nella creazione del mondo fu ubbidiente, e ar-

rendevole a' cenni del supremo Facitore: ma non ispiega, in qual modo ciò si facesse; nè credo l'avrebbe tacciuto, se alla sottigliezza del suo ingegno riuscito fosse di rinvenirne alcun plausibile. Io nulla trovo di più chiaro su questo proposito di quanto vien riportato da Tertulliano nel suo libro contro Ermogene. Questo infelice Eretico, posto in dimenticanza il Vangelo, e chiusi gli occhi alla pura luce del vero, tutto assorto si era e perduto follemente negli studj dell'Accademia, e del Portico. Laonde essendo egli contemporaneo di Tertulliano e studiosissimo di quelle dottrine, che in gran parte derivarono dalla scuola Italica, potè dalli molti monumenti, che ne rimanevano ancora in que' tempi, ricavare molte notizie, che a noi mancano, e però da' suoi detti possiamo in qualche modo argomentare qual fosse la maniera di pensare de' più antichi Filosofi. Egli dunque nello spiegare la maniera, in cui Dio opera sulla materia, recedea dalla sentenza degli Stoici, i quali volevano, che Dio fosse tutto per la materia diffuso, siccome il mele nelle cellette, che il contengono; e dicea, che Dio coll'appressarsi alla materia potè aver forza di muoverla, siccome ha la bellezza forza di muovere chi la contempla, e la calamita forza di attrarre il ferro, che le si avvicina. Sente facilmente ognuno quanto incongrui sieno sì fatti esempli per dimostrare, in qual modo abbia potuto Iddio muovere e formare a suo grado, e soggetta rendersi una materia, da lui indipendente quanto all'esistenza. La bellezza muove l'affetto di chi la rimira, ma l'affetto non ha che fare colla mozione della materia. La calamita rigorosamente parlando non muove il ferro, ma nell'accostarsi a lui, fa che venga penetrato, e rapito dalla cagione, che ha forza di muoverlo. Onde rimane sempre la difficoltà grande invero, ed insuperabile, come Dio potesse muovere la materia, se la materia non ricevesse da lui continuamente la sua esistenza. Pure dalle riferite similitudini ben chiaramente si comprende, che Ermogene, e forse gli antichi Filosofi, da cui egli per avventura le tolse, eran ben lontani dal pensare, che Dio movesse la materia a guisa di forma in essa inerente; e che anzi dovettero esser persuasi, che Dio è un agente distinto affatto dalla materia, su cui opera, siccome la bellezza dell'oggetto è distinta dall'affetto di chi ne rimane invaghito, e la calamita distinta dal ferro, che attrae.

In che modo quelli, che credettero la materia eterna, l'assoggettassero a Dio.

Immaterialità di Dio riconosciuta dagli Antichi negli argomenti, onde vogliono provare l' impossibilità della creazione.

9. Un altro contrassegno della distinzione fatta da Ermogene e da quelli, che egli seguiva, tra Dio, e la materia, per cui si vede manifestamente, che essi consideravano Iddio, come un Ente semplice e indivisibile, e per conseguenza del tutto immateriale, si può cavare dall'argomento, che essi apportavano per provare la impossibilità della creazione della materia. Se la materia fosse stata creata da Dio, dicea Ermogene, l'avrebbe creata dal niente, o da se stesso: non dal niente, perchè ripugna, che dal nulla si faccia alcuna cosa: non da se stesso, perchè se Dio l'avesse cavata da se medesimo, già sarebbe stata una parte di Dio; ora, soggiugneva egli, ripugna, che Dio siccome indivisibile, immutabile, e sempre lo stesso, dia giammai luogo a potersi estrarre da lui alcune parti: *Negat illum*, sono le parole di Tertulliano, *ex semetipso facere potuisse*, *quia partes ipsius fuissent*, *quaecumque ex semetipso fecisset Dominus*: *porro in partes non devenire ut indivisibilem*, *et indemutabilem*, *et eumdem semper*, *qua Dominus*.

Abbiamo dunque sempre maggiori riscontri di questa verità, che la scuola Italica sebbene in certa guisa unisse il mondo a Dio, e perciò il denominasse un Dio genito, perchè stimava doversi ciò appartenere alla somma perfezione di lui, non tralasciò di distinguerlo da Dio per natura, come è distinto l' instrumento dall'artefice, che lo adopera, e il corpo dalla mente, che lo regge. E quantunque invero naturale sia e di altro genere la unione del corpo colla mente da quella, che v'ha tra la nave, ed il nocchiero, pure erano fissi in questo pensiero, che tanto è diversa la natura della mente, che regge il corpo, dal corpo medesimo, quanto il nocchiero dalla nave.

10. Per far vieppiù comprendere la grandissima perfezione del mondo, Timeo prende argomento da questo, ch' egli è parto di una cagione, la quale nel fabbricarlo non riguardò ad alcun esemplare formato con artifizio di mani, ma nella idea, ch'è nella sua intelligibile essenza, ad esempio della quale tutte le cose fatte con accuratezza dovettero riuscire bellissime, e tali, che giammai non desiderassero una mano emendatrice (1) κάλλιστον τε καὶ ἀπαρεχέγητον

(1) In questo si scorge ancora un contrassegno della convenienza, che passa tra la filosofia Leibniziana e la Pitagorica. E' fa-

γίγνεται. Laonde è il mondo perfetto tra tutte le cose sensibili, perché il suo esemplare, che tutte le nature animate comprende, niente lascia fuor di se, che in esso non si racchiuda. E pertanto siccome lo esemplare è l'ultimo perfettissimo termine delle cose intelligibili, che tutte le abbraccia e contiene, così è il mondo rispetto alle cose sensibili.

Mondo perfettissimo secondo Timeo.

Da questo passo di Timeo può ben vedere ognuno, quanto antica sia l'idea del mondo perfettissimo, il quale è un solo tra gli infiniti possibili, cioè quello che comprende tutte le forme, e queste col più bell'ordine legate e disposte. Antichissimo fu pure il pensiero, che ad una mente sapientissima ed ottima convenisse scegliere quel mondo, ch'ella vedesse conforme alla idea, che il più perfetto le rappresentava. Poco differentemente ragiona Leibnizio (tesi 55. 56. 57.).

Origine del male, ripetuta dalla limitazione della materia.

Dava pure anche fastidio a quegli Antichi il male, che si scorge nell'universo, e sembra guastarne in molte parti l'armonioso bellissimo ordine, e deturparne la bontà, e la vaghezza. Rispondeano, che questo male veniva necessariamente originato dalla natura della materia, e però la chiamavano mala; e così questo male riduceano alla necessità, anzi che a difetto di potenza, di sapienza e di bontà nel Creatore. Pure a chi volesse internarsi profondamente ne' loro sentimenti, forse apparirebbe, che per questa mala natura della materia insuperabile in tutto, non altro intendevano, che le limitazioni della sua natura, e li difetti, che da cotesie essenziali limitazioni nascono necessariamente; ma di questo punto mi rimetto a trattare più diffusamente, ove ragionerò delle dottrine Platoniche, e Stoiche.

Sentimento di Timeo sulla trasmigrazione non differente da quello di Pitagora.

Finalmente non è da passar sotto silenzio l'ultimo passo di questo trattato di Timeo degnissimo di attenzione, nel quale sembra voler metaforicamente interpretare, come vedo credersi per molti, la opinione Pitagorica della trasmigrazione; il che ha dato loro occasione di accusarlo, come disertore, anzi che riconoscerlo, quale verace espositore della scuola, in cui fu nudrito. Ma mi pare, che in questo passo nulla dica Timeo di ripugnante alla vera idea Pitagorica intorno alla trasmigrazione, quale fu da noi sopra

moso il rimprovero solito farsi da Leibnizio al sistema Neutoniano, in cui il mondo desidera continuamente *munum emendatricem*.

esposta, ma solo contro la maniera d' intenderla del volgo. E da questo anzi possiamo prendere argomento di maggiore fiducia in lui, mentre veggiamo, che in questo trattato non si prese pensiero di adattarsi a' sentimenti popolareschi; onde rimane, che sinceramente abbia voluto esporre i suoi pensieri filosofici. Dice Timeo, che, rispetto all' ignaro volgo, torna bene per frenarlo, che gli si lascino credere le salutari favole sparse intorno alli premj ed alli supplizj d'una futura vita, e quelle in particolare, che, secondo la vecchia memoria scritte furono dal poeta Jonico. E quindi consente, che si lasci credere al volgo, che le anime de' malviventi sciolte da' corpi facciano subito passaggio in altri corpi, per essere in essi sottoposte agli aspri durissimi patimenti: che al castigo del mal talento loro si convenga, che passino in corpi di femmine le anime degli uomini pusillanimi per vergogna della lor dapoccaggine; de' micidiali ne' corpi delle fiere per pena e supplizio; ne' corpi de' porci e de' cinghiali quelle de' lussuriosi, quelle de' vani e temerarj nelle specie degli animali volatili, de' dissoluti finalmente, degli oziosi, degl' ignoranti, degl' insensati nelle specie degli acquatici. Ma questa è appunto la trasmigrazione intesa secondo le idee del più sciocco volgo, nel qual senso non crederò giammai, che la intendesse la scuola Pitagorica, e si dasse a credere, che subito partita l'anima dal corpo trovasse pronto il corpo di un qualche animale, già tutto formato per darle ospizio e ricovero. Troppo lontana è una sì grossolana idea da tutte le nozioni filosofiche sul corso naturale della generazione degli animali, nelle quali tanto già s' inoltrò Pitagora, che pare aver prevenuto, o antiveduto le maravigliose scoperte del Malpighi e del Redi. Ma, perchè Timeo tratti di favola una tal sorta di trasmigrazione, non vuolsi concludere, che egli abbia avuto in animo di contrapporsi alla trasmigrazione spiegata in senso più filosofico, come che non men falso; cioè, che le anime sciolte da' corpi, ritenendo il corpicello etereo, loro naturale organo, vaganti errino per l'aria e gli altri elementi, volgendo, come dice Plutarco, il circolo della necessità; che vuol dire seguendo il naturale corso delle generazioni, finchè, da questo trasportate, sieno condotte a segno, che loro si lavori attorno un nuovo corpo, e diventino per così dire un germe destinato a passare dallo stato tenebroso ad una nuova luce. Questa fu in parte l'idea

d' Ippocrate, ed ha, come ho detto, qualche cosa di filosofico; laonde si può credere, che in senso non molto diverso fosse intesa da' Pitagorici la trasmigrazione: del che abbiamo anche dato riscontri positivi. Ma questo stesso circolo di necessità, in cui si avvolge la serie delle generazioni, fu, come abbiamo altresì veduto, segnato e descritto dalla mente Suprema, conforme all'ordine da esso lei stabilito: ed essendo questa mente riputata da Pitagorici sapientissima ed ottima, non può a meno, che essi credessero, che fosse stato da essa in quell'ordine il morale combinato col fisico; e che però dovessero per una certa serie di generazioni gli animi pervenire al premio delle loro virtù, o al castigo delle lor colpe. Pur questo sistema essendo di troppo sottile e superiore alla volgare intelligenza della rozza plebe e materiale, stimò più conveniente Timeo, che si mantenesse in riputazione la volgare, come che assurdissima credenza della trasmigrazione; la quale venendo più facilmente immaginata dal popolo, più viva altresì appresentava alla di lui fantasia la terribile immagine de' futuri supplizj. Così anche abbiamo veduto, che, sebbene Cicerone nelle Tuscolane dispregi grandemente le favolose poetiche descrizioni degli atroci supplizj, che colaggiù nello inferno aspettano le anime degli scellerati, scuopre nondimeno, e riconosce sotto il fantastico lavoro della poesia il fondo vero e stabile, somministrato dalla natura; cioè il naturale sentimento indito a tutti della futura permanenza degli animi. Anzi dal confronto, che fa del dispregio, in cui era caduto il fiume Stige, e il Can Cerbero, ed altri sì fatti ridicoli sogni, colla credenza tuttavia ferma e permanente della immortalità dell'animo, prende occasione di mostrare, quanto divario passi tra le opinioni finte dagli uomini, ed i giudizj della natura: quelle presto vengono scancellate dal tempo apportatore della oblivione, o di altre opinioni, mentre questi quanto più si vanno maturando, tanto più veri si riconoscono. *Opinionum commenta delet dies, naturae judicia confirmat.* Nè quì posso tacer la maraviglia, che mi ha fatto spesse volte il veder la franchezza, colla quale certi uni sentenziano, che di tante belle cose, che Cicerone ha scritto in favor della Provvidenza Divina, e della immortalità degli animi umani, a niuna egli prestava fede. Il più forte argomento, per cui si muovono a così credere, si è, che nel terzo libro della natura degli Dei Cotta,

sotto il cui nome ravvisano mascherato Cicerone stesso, combatte quanto ha perorato nel secondo libro Balbo per la causa della Provvidenza, e va finalmente involgersi nella oscura incertezza della dubitazione Accademica. Nel qual pensiero sarebbono essi per avventura degni di scusa, se Cicerone medesimo non avesse nel primo libro della Divinazione prevenuto in certa guisa un sì fatto sospetto. Introduce egli in questo libro Quinto suo fratello, come difenditore della Divinazione, e così lo fa parlare. *Perlegi tuum paullo ante tertium de natura Deorum, in quo disputatio Cottae, quamquam labefactavit sententiam meam, non funditus tamen sustulit*; a cui Cicerone risponde. *Optime vero. Etenim ipse Cotta sic disputat, ut Stoicorum magis argumenta confutet, quam hominum deleat Religionem*. Egli è vero, che Quinto non pare del tutto soddisfatto di questa risposta. E pertanto replica: *Dicitur quidem istud a Cotta, et vero saepius, credo, ne communi jure migrare videatur. Sed studio contra Stoicos disserendi Deos mihi videtur funditus tollere. Ejus orationi non sane desidero quid respondeam. Satis enim defensa Religio est in secundo libro a Lucilio, cujus disputatio tibi ipsi, ut in extremo tertio scribis, ad veritatem visa est propensior*. Ove si ha da notare, che sotto nome di Religione non si comprende solo in questo luogo la conoscenza e 'l culto della Divinità, ma quelle molte altre cose ancora, che a quello si riferivano, e la Divinazione specialmente, che Quinto imprende a sostenere. Nel leggere Cicerone, il che ho fatto con qualche diligenza più d'una volta, mi è paruto ravvisare al certo, che egli alla Provvidenza Divina, ed alla immortalità dell'animo, dava quella fede, che si presta ad una cosa riputata sommamente verisimile, e solo solo non rigorosamente dimostrata. E quando Cicerone in se stesso pensato avesse differentemente, il che non si può sapere, giacchè niuno rimane ora, siccome io credo, de' suoi confidenti, era certamente comune una tale persuasione alli Filosofi più sapienti della sua età; poichè se fosse stata soltanto opinione popolare, non avrebbe cercato di far pompa del suo sapere col disputarne sì a lungo in que' libri, che egli compose affine di far conoscere il suo valore nelle più belle quistioni della filosofia, ed acquistare la gloria da lui tanto desiderata di far gareggiare in questo le Latine colle Greche lettere.

§. XI.

Delle nozioni della provvidenza, del fato, e della fortuna.

Potranno le Dottrine di Timeo fin quì recate porgere qualche lume per meglio dichiarare le poche cose, che ci restano a dire delle sentenze attribuite a Pitagora intorno alla Provvidenza, al fato, alla necessità, ed alla fortuna. Che sia stata da Pitagora conosciuta la Provvidenza, oltre le cose predette, lo attestano di comune accordo Plutarco, Galeno, ed altri Antichi. Nè in questo ebbe gran merito Pitagora, movendolo a così pensare l'unanime consentimento del genere umano, e de' Savj delle nazioni tutte, che egli praticò, nel venerare la Provvidenza del Supremo Nume, che tiene il governo di tutte le cose. Per rendere più sensibile al popolo questo attributo della Divinità gli venne proposto ad adorarlo sotto il nome di Minerva. *Minerva*, dice Fornuto (*speculat. de natur. Deor.*), *est Jovis intellectus, eadem ipsa atque providentia, quae in ipso est. Unde Providentiae posita sunt Minervae Templa*. I Poeti ed i Teologi ebbero in costume di adombrare i pregi di questa Provvidenza, e le loro naturali dottrine, sotto l'artifizioso velame delle note finzioni; la prima idea delle quali trassero per avventura da qualche monumento di storia, o di tradizione. Dissero Minerva esser nata dal celabro di Giove per denotare, che la Provvidenza procede come parto dallo intendimento del Sommo Iddio. Nè madre alcuna le diedero, perchè, come segue a dire Fornuto: *Matre caret Minerva, quod peregrina sit virtutis generatio, nec horum similis, quae ex congressu nascuntur. Proinde μῆτι, id est consilio absorpto, eam peperit Jupiter; siquidem ipse prudens, ac consilio pollens, nulla alia ex re, quam ex prompto consilio sapientiae sumsit primordia*. Fanno i Poeti a Minerva con Giove comune lo Scudo detto Egide: *Deinde id maxime rationi concinit, quod in Aegydis communionem cum Jove venerit, quum illa sola sit, qua excellat Jupiter, atque omnibus antestet*. Ma volendo gli Antichi, che alla mente Suprema e del tutto reggitrice, comecchè da essi riputata incorporea nella sua propria virtù e

Provvidenza adombrata sotto il nome di Minerva.

sostanza, fosse con tutto ciò congiunto un corpo sottilissimo detto fuoco ed etere purissimo, quasi naturale veicolo ed instrumento della sua operazione; a Minerva diedero anche il nome di Etere, e finsero, che da Vulcano, che significa il fuoco, generasse il Sole detto Apolline. E però talora trovasi descritta rispetto alla sua essenza ed origine, come parto della intelligenza di Giove; talora rispetto alla sua operazione vien figurata sotto il corpo dell' Etere o aria suprema, per denotare l' instrumento, con cui opera e governa il mondo. Ma il secondo rispetto non esclude giammai il primo, mentre veggiamo, che gli Antichi nell'attribuire all' Etere la direzione e 'l governo di tutte le cose, il fanno nello stesso senso, in cui siamo usi noi ancora tutto giorno di attribuire alla testa dell'uomo, del Capitano, per esempio, e del Ministro, la condotta dell'esercito e 'l reggimento della Città, non riguardando al corpo della testa, o del cervello, ma alla virtù intelligente, che in esso risiede. Così pure Fornuto: *Prognata autem e capite Jovis dicitur, fortassis existimantibus veteribus hinc esse precipuam animae partem, quemadmodum et alii his aetate minores censebant, aut forte quia homini suprema corporis pars sit caput, mundi autem Aether, ubi praestantissima ejus pars sit, atque sapientiae causa.* Non dice, che l' Etere sia questa parte eccellentissima, principio della Sapienza, ma che questa è nell' Etere, come in parte principale del mondo.

Non nacquero queste idee nella Grecia. Se ne trovano i semi nella Teologìa degli Egizj. Abbiamo da Diodoro di Sicilia (*Bibliot.Histor.lib.*I.12.), che eglino Giove appellarono lo Spirito Celeste, perchè da esso, come da Autore, deriva la virtù, che anima: onde del medesimo Dio Omero favellando disse, *parens hominum, Deumque*: e dice, che all'aria, in quanto occupa il supremo luogo del mondo, diedero il nome di Minerva, e questa fecero figlia di Giove. Ed avendo altresì parlato di Vulcano, che al fuoco, di Cerere, che alla terra, di Teti, che all'acqua presiede, soggiunge, che era costante presso gli Egizj la persuasione, che questi cinque Dei visitavano la terra; ed agli uomini ora sotto la forma de' Sagri animali, ora sotto la spezie di uomini, apparivano: e che questo non era punto stimato una favola; che però il Poeta andato in Egitto, ed avendo da' Sacerdoti saputo, che ciò realmente accadeva, ne con-

segnò alla posterità la memoria nel suo Poema con questi versi:

Hospitibusque Dei similes aliunde profectis,
Introeunt urbes variae sub imagine formae;
Ut videant quae prava viris, quae justa gerantur.

Dal che si può agevolmente comprendere, che nel denominare gli Egizj Giove lo Spirito Celeste, Vulcano il fuoco, Minerva l'aria, Cerere la terra, Teti l'acqua, eran ben lontani dallo stimare, che la Divinità consistesse in que' corpi elementari; ma solo intendeano di designare col nome di ciascun elemento il Nume Divino, che ad esso presiede, il quale solo potea vestire forma di uomo, o di animale, e così apparire agli uomini. *Usque adeo ne*, diceano i Gentili presso S. Agostino (*Lib. 4. de Civ. Dei cap. 24.*), *Majores nostros insipientes fuisse credendum est, ut haec nescirent munera Divina esse, non Deos?* E nel cap. 11. intitolato *de multis Diis, quos Doctores Paganorum unum eundemque Jovem esse defendunt*, dopo aver detto: *ipse in Aethere fit Jupiter, ipsa in aere Juno ec.* soggiunge: *Hi omnes Dei, Deaeque fit unus Jupiter: sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes ejus, sive virtutes ejus, sicuti eis videtur, quibus eum placet esse mundi animam: quae sententia velut majorum, multorumque Doctorum est.*

Nozione della fortuna posteriore ad Omero.

Quanto peraltro universale sia stato in tutta l'antichità il sentimento della Provvidenza, si può comprendere da questo abbastanza, che in Omero non si trova espresso neppure il vano nome della fortuna, a cui la ignoranza de' Filosofi attribuì ne' tempi posteriori la formazione e 'l governo del mondo, ed alla quale la cecità del volgo eresse Templi, come a Dea, dal cui volubile arbitrio dipendono le cose umane. Ved. Tasso nel Romeo.

Opportuna e conveniente ho stimato la presente occasione di recare questo comecchè leggerissimo raggio della più antica Mitologìa: in cui mi è paruto, che ognuno facilmente potrebbe per una parte ravvisare i vestigj non ancor del tutto smarriti di una molto più vetusta tradizione, li cui monumenti sinceri si conservarono ne' libri più autentici, che fossero giammai; ed in questi medesimi vestigj scorgere per altra parte l'abbozzo, e come i primi lineamenti della filosofia nascente; il cui disegno formato, e ad una certa unità ridotto nella scuola Pitagorica, fu indi variamente colo-

rito, e sotto diverse forme apparve nelle varie Sette de' Filosofi, che vennero appresso.

Idea del fato non ripugnante alla Provvidenza nella scuola Pitagorica.

Non vi sarebbe alcuna difficoltà nel dimostrare Pitagora difensore della Provvidenza, se nelle opinioni, che gli vengono attribuite, non occorresse talvolta la commemorazione del fato; dalla quale sogliono alcuni prendere argomento di volgere in sinistra parte quanto di bene si trova, che dicesse Pitagora della Provvidenza. Ma essi sono, che la parola di fato prendendo secondo la comune significazione, che ha presentemente, attribuiscono a quegli antichi sensi più assurdi e più irragionevoli, che non gli ebbero. Il fato in senso di quegli antichi Filosofi non era punto ripugnante alla Provvidenza, nè alla libertà richiesta alla Provvidenza; anzi supponea la Provvidenza, e non era se non la inviolabile esecuzione dell'eterno decreto di essa. Quindi è, che gli Epicurei, e quanti altri furono gli empj oppugnatori della Provvidenza, infensi nemici si mostrarono altresì del fato. Non vi ha dubbio, che il fato Platonico, e il fato Stoico, non siano diramazioni del Pitagorico. Contentiamoci adunque di apportare le nozioni de' due primi, per potere dalla qualità delle frutta giudicare della natura del terreno. Dalla nozione del fato rimossero concordemente i Platonici e gli Stoici l'idea di una violenta insuperabile necessità; e il definirono un complesso ordinato di cagioni, tra le quali quella anche si contiene, che è in noi; laonde delle cose altre sono fatali, altre no. Tanto afferma Plutarco (*de plac. lib.* 1. *cap.* 27.). Vi ha pertanto, secondo Plutarco, questa differenza tra la necessità, ed il fato, che la necessità si dice di una sola cagione, che opera immobilmente e violentemente; cioè, com'io interpreto dalla dottrina di Timeo, che è immobilmente determinata a produrre il suo effetto. Laddove il fato significa una serie ordinata di cagioni, la quale comprende non solo quelle, che necessariamente operano, ma ancora le libere.

Differenza tra la necessità ed il fato.

Quanto a Platone convengono, pressochè unanimamente i più dotti Critici, che egli per nome di fato altro non abbia voluto significare, che l'ordine stesso della Divina Provvidenza: ordine in niun modo ripugnante nè alla Divina, nè alla umana libertà. Bellissime cose da dire su questo soggetto potrebbe somministrare Calcidio, non che Platone, le quali per noi si riferirebbono volentieri, se trop-

po chiara non fosse la cosa, per dar luogo a muoverne quistione.

Della mente degli Stoici non si hanno così autentici riscontri. Pure dal citato luogo di Plutarco si vede, che rispetto alla libertà se ne dee formare lo stesso giudizio, che de' Platonici: lo stesso ripete espressamente Galeno (*De Histor. Philosoph. cap.* 37.): *Stoici Platonem hac in parte sequuntur ec.* E per non esser soverchio nell'addurre le altre testimonianze, che molte si potrebbono apportare, basta vedere nel trattato di Cicerone sul fato, come gli Stoici quivi introdotti a diputarne aguzzano lo acume dell'intelletto, e quanto possono, gli sforzi tutti intendono del lor ingegno per conciliare la libertà coll'ordine immutabile del fato, e rispondere alle obbiezioni degli avversarj; e come vanno perciò sottilmente filosofando sulle quistioni, divenute poi cotanto famose nelle scuole Cristiane, della determinata, o indeterminata verità delle proposizioni, che riguardano i futuri detti contingenti. Questo solo, dico, basta per far comprendere, che presso gli Stoici non era una stessa cosa il porre il fato e 'l togliere l'umano arbitrio, o introdurre una cieca insuperabile necessità.

Gli Stoici s'ingegnavano di conciliare il fato colla libertà.

Volendo poi considerare il fato rispetto a Dio, troveremo, che gli Stoici non si allontanarono gran fatto dalle idee di Platone, e che per nome di fato intesero la inviolabile esecuzione del sempiterno immutabile decreto della Provvidenza. Così Crisippo definì il fato la ragione del mondo, o la legge delle cose, che sono nel mondo, ed amministrate vengono dalla Provvidenza; e finalmente la legge, secondo cui le cose passate furono fatte, le presenti si fanno, e si faranno le future (*Plutar. lib.* 1. *de plac. cap.* 28.). Dal che appare, che nella Provvidenza riposero essi la prima ragione e determinante di quella serie di cagioni subordinate, onde dipende l'ordinata corrispondente serie de' fenomeni. Si ha lo stesso più espressamente ancora da Seneca (*lib.* 4. *de Benef. cap.* 7.), ove favellando de' nomi, che possono attribuirsi a Dio, per cagione de' differenti rispetti, sotto i quali vien da noi riguardato: *Hunc eumdem*, dice, *et fatum si dixeris, non mentieris. Nam cum fatum nihil aliud sit, quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, a qua caeterae pendent.* Il che maravigliosamente concorda colla dottrina di Timeo sovra esposta, in cui Dio compare come prima cagione di tutte le

Nozioni del fato presso gli Stoici.

Convenienza di quelle colla dottrina di Timeo.

cose, e si fa da lui dipendente l'ordine tutto delle altre cagioni apportatrici della necessità, e perciò conseguenti e coadjuvanti; le quali operando i loro effetti per mezzo delle potenze, onde sono i corpi dotati, eseguiscono nel perpetuo inalterabile corso delle mutazioni la legge imposta loro dalla mente, che dispone il tutto per consiglio ed elezione, e che fecele ministre de' suoi decreti. Nel qual senso ancora Seneca (*Natur. Quaest. lib.* 2.) scrisse: *Ordinem rerum fati aeterna series rotat, cujus haec prima lex est stare decreto . . . . Sapientis viri sententiam negatis posse mutari: quanto magis Dei? Cum sapiens quid sit optimum in praesentia sciat, illius Divinitati omne praesens sit.* Ove si vede, che la immutabilità del fato è conseguente della immutabilità del decreto di Dio, e che questa immutabilità è tutta fondata sulla infinita Sapienza dello stesso Dio, a cui essendo tutto sempre presente, non può di nuovo appresentarsi cosa alcuna, che il muova a cangiar pensiero, e prender nuovo consiglio. Che però nello stesso libro sembra Seneca congiungere l'ordine del fato colla Provvidenza: *Vis illum* (Deum) *fatum vocare? Non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum Providentiam dicere? Recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconcussus eat, et actus suos explicet.* Dal che si vede, che il fato Stoico, come che dal Brukero stimato peggiore del Pitagorico, non esclude punto, anzi include nella sua nozione spiegata giustamente, come idea fondamentale, quella di una Provvidenza, che opera per via di consiglio e di elezione.

Passo di Alessandro rischiarato.

Quindi pare, che venga tolta ogni dubbietà nella intelligenza di quel passo di Alessandro nelle successioni de' Filosofi, riferito alquanto oscuramente, come pare a Brukero, da Diogene Laerzio; nel qual luogo tra' sentimenti di Pitagora vien riportato questo: *Deum nostri providentiam gerere: fatum quoque omnium esse, et quidem per partes, causam administrationis.* La mente, come prima cagione, operando con ragione e consiglio, ha disposto tutte le cagioni conseguenti; ecco la Provvidenza: il complesso di queste cagioni, che operano per necessità, e sono l'une all'altre subordinate, constituiscono il fato.

Tradotto letteralmente da me.

Così finalmente si può sanamente interpretare quel luogo dell'anonimo di Fozio, ove attribuisce questo sentimen-

Passo di Fozio spiegato.

to a Pitagora, che le parti del mondo, che sono sopra la Luna, sono dalla Provvidenza rette con legge costante, che si dice fato, e segue il decreto Divino: ma che le cose, che sono sotto la Luna, sono rette da quattro cagioni, da Dio, dal fato, dall'umano consiglio, e dalla fortuna. Come per esempio lo imbarcarsi, o non imbarcarsi, esser cosa dipendente dall'umano consiglio: che in tempo sereno sopraggiunga una violenta subitanea procella, questo venir dalla fortuna: che la nave rotta e pressochè sommersa si rechi fuor di speranza a salvamento, ciò doversi ascrivere alla Provvidenza.

Io non credo, che alcuno voglia darsi a credere dopo le molte cose, che si sono spiegate della dottrina di Pitagora, che per nome di fortuna, se pure fu a lui noto questo nome, potesse intendere un avvenimento fortuito in senso di Epicuro, e in niuna maniera compreso nell'ordine delle cagioni antecedenti, regolate e mosse dalla mente Suprema. Fuori degli orti di Epicuro la fortuna presso tutti i Filosofi si riferisce alle cagioni prossime di qualche accidente, la cui produzione sembra fortuita, perchè rara, o perchè non si conosce, per quale ordine sieno concorse le cagioni prossime contro l'usato corso a produrlo. Proclo vuole, che degli accidenti fortuiti ed impensati sia cagione la operazione a noi invisibile de' Genj. Il qual pensiero non è punto alieno dalle dottrine Pitagoriche. Ma tanto è lontano, che la fortuna nel sentimento di Pitagora si contrapponga alla Provvidenza; che anzi, se prestiamo fede a Giamblico (*de vita Pythag. cap.* 32.), egli con nobile ardire e con maravigliosa costanza fattosi incontro all' empietà di Falaride, per gli stessi avvenimenti fortuiti delle insperate guarigioni, e delle stupende rivoluzioni, che si vedono avvenire in tempi di guerra, si prese a dimostrargli, che vi sia una Provvidenza superiore a tutte le cose umane, che le speranze e gli sforzi degli uomini avanza di lunghissimo spazio.

Sistema di Religione e di morale stabilito da Pitagora.

Si può pertanto con ogni sicurezza concludere, che sebbene per debolezza dell'umano ingegno non andò l' Italica celebratissima Scuola del tutto esente di errori, fu nondimeno alienissima dall'empietà dell'ateismo, del materialismo, e del fatalismo, preso in senso di una cieca necessità dominante. Non è dunque da maravigliarsi, che nella Scuola Pitagorica nascesse un sistema di Religione, e di morale sì

ben composto e ordinato, quanto può comportare la debolezza dell'umana ragione; sì bello e luminoso, che solo basta a confondere l'intolerabile arroganza degli Avversarj della Religione, se pure in essi rimane qualche senso di onestà, e di virtù. Mostrò Pitagora, che la virtù non può gettar profonde radici nel cuor dell'uomo, se dalla cognizione di un Dio, che la virtù richiede dall'uomo, e solo può far l'uomo beato, non viene continuatamente invigorita e fortificata, e non trae da questa la sua fermezza e stabilità. Volle pertanto, che lo studio della virtù cominciasse dal culto della Religione; che gli uomini avessero sempre presente allo spirito quel Dio, che veglia sulle loro azioni; che a lui, come ottimo, ed Autore d'ogni bene, le loro caste e umili preghiere porgessero per ottenere il suo ajuto; che l'interno culto dimostrassero con divoti Inni e puri sacrifizj. Insegnò come si dovevano frenare colla temperanza i licenziosi disordinati appetiti, e sopportare i travagli con tolleranza. Ed allettò gli uomini all'acquisto di queste virtù, mostrando loro, quale maravigliosa bellezza e decoro all'anima rechi la placida compostezza, e concordia degli affetti. Volle, che dalla società degli uomini con Dio per la comunanza della ragione si prendesse il fondamento della società degli uomini fra loro; che vincolo ne fosse una mutua comune benivoglienza, e l'aurea fede, e la candida sincerità. Prescrisse ottime leggi pel governo delle città, distinse i gradi, e gli ordini delle persone, che debbono comporla, espose gli uffizj comuni, e quegli, che a ciascuna età, e condizione richiesti sono particolarmente. Mostrò a figli, e minori, qual rispetto, ubbidienza, osservanza, usar debbono verso i Maggiori; a questi la cura, che debbono prendersi della educazione de'giovani, li quali non mai riusciranno ottimi cittadini, se dalla più tenera età piegati non sono, e continuatamente addestrati ed avvezzati all'esercizio delle virtù civili. Richiese una perfetta ubbidienza alle leggi ed a' Magistrati, e questa non forzata, ma volenterosa, e di buon grado. In somma volle, che per quella società degli uomini con Dio, fondata sulla comunanza della retta ragione, tutti si riguardassero come cittadini di una sola città sotto il governo dell'ottimo Imperadore Iddio, e tutti in nodo stretto di santa amicizia legati lavorassero con felice cospirazione al bene gli uni degli altri. La santità del giuramento volle, che fosse con tarda circospezione adope-

rata, ma con sollecita prestezza si eseguisse. Vietò finalmente l' omicidio di se stesso, stimandolo azione rea e biasimevole; e sulla Religione fondò la verità di questa legge, mostrando di non esser lecito di abbandonare senza l'espresso comandamento del Sommo Imperadore il posto ed offizio, che a ciascuno assegnò in questa vita, e su questa terra.

Che se taluno di talento poco favorevole alla Religione mal volentieri soffrisse di vederne risplendere un qualche lume in Pitagora, e tentasse d'ingombrarlo con quelle oscure sospizioni, che furono dal Bayle sparse sulla dottrina del Principe degli Jonici; e dicesse, che da quanto ragionò della Religione Pitagora, e dagli argomenti, che ne trasse per promuovere ed accrescere la scienza del costume, non dobbiamo fare giudizio de'suoi filosofici sentimenti, potendo essere, che egli nulla credesse di tutto ciò, e che popolarmente favellando al Popolo, quelle cose gli andasse ragionando, che egli stimava opportune ad appagarlo e formarlo alla virtù: se alcuno, dico, si prendesse a così dire, parmi che senza volerlo, farebbe alla Religione molto maggior onore, che se lasciasse Pitagora in possesso di aver credute le cose, che disse, e che per tanti argomenti si dimostrano essere state da lui tenute per vere. Conciossiacchè poco importa, per dire vero, che Pitagora abbia nel suo cuore creduto, o non creduto una Religione. Ma importa assaissimo, che Pitagora sommo Filosofo per la conoscenza, che egli avea del cuore umano, abbia stimato non esservi altro mezzo per indurre gli uomini a volere esser buoni, e renderli pertanto tali, se non questo di ridurre i precetti della morale alli principj della Religione; e che tal sia la comune, e però naturale disposizione dello spirito e del cuore umano, che sente naturalmente la necessità di questa unione della morale colla Religione, e le acconsente di buon grado, e pago ne rimane e soddisfatto. Gran cosa! non ha potuto il venerato celebratissimo nome di Pitagora sottrarre al dispregio degli uomini da tanti secoli in quà le sue trasmigrazioni, l'armonioso concento delle sfere, ed altri simili concetti, a lui volgarmente attribuiti. Ed all'incontro ha bastato il suo sistema di Religione, e di morale, ad acquistare al suo nome fama, e gloria immortale. Ed in qualunque tempo si proponga, e si appresenti al senso comune degli uomini, sia incontanente ricevuto con

lode e applauso, e da tutti approvato, e come giusto, e vero e bello commendato altamente. La qual cosa, s'io non m'inganno, mostra chiaramente, che l'umana ragione è di sua natura sensibile alla Religione; e che concitata dalla interna forza di questo sentimento, a quella si volge naturalmente: onde avviene, che quando sviata da cieco errore ne perda di vista il vero splendore, ne vada comecchessia seguitando l'ombra, aspettando da quella la sua perfezione, e 'l suo riposo.

DEL DISCERNIMENTO DELLA RELIGIONE

Per servire come d' epilogo alle cose premesse in questo Volume.

I. Le cose, che abbiamo cominciato a dichiarare in questo Volume, parmi che bastino per far conoscere, quanto sia degna la Religione di essere dagli uomini, ed apprezzata come vera, e venerata come Divina, ed accettata come benefica. Nel consentimento universale del genere umano in tutte l'età, e presso tutte le Nazioni, si scorge manifesto, come per una sperimentale osservazione, un principio altresì universale, e però connaturale all'uomo, che muove al conoscimento di una Divinità, che premia la virtù, e punisce il vizio. Gli studj de' più celebri antichi Filosofi rivolti principalmente ad investigare la natura, e gli attributi del Supremo Regolatore dell'Universo, mostrano quanto sia per se stessa la ragione inchinevole a seguire colle sue speculazioni, e promuovere quelle nozioni, che da un senso comune vengono suggerite alla semplice intelligenza del volgo. E comecchè nella investigazione degli attributi della Divinità, e del governo, che tiene delle cose umane, i Filosofi sieno caduti in diversi errori condannati dalla Religione, ella è pure cosa maravigliosa il vedere, siccome le più rinomate Scuole, e le più dotte, tutte ritennero l'idea di un Motore supremo ed intelligente; benchè diversamente ne spiegassero la natura, le operazioni, la Provvidenza; e tutte però si vedono concordi nel dichiarare la guerra a' principj dell'Epicureismo. Laonde si ha da concludere, che sebbene la ragion non può, come non può certamente per se sola, condurre alla Religione, nè idearne il sistema, basta

la sola ragione, il cui giudizio si scorge in quella universale cospirazione delle Filosofie contro l'Epicureismo come in un Decreto comune ed autentico, per dimostrare la falsità di quelle opinioni, che col togliere del tutto la Divinità si oppongono ad ogni principio di Religione.

Ma ciò che più di ogn'altra cosa debbe muovere gli uomini, che si pregiano della lode dell'onestà e della fede, a rispettar la Religione e ad abbracciarla, si è l'intrinseca inviolabile connessione, che vi ha tra l'una, e l'altra; talchè si può rigorosamente dimostrare, che tolta la Religione, togliesi per legittima conseguenza, come già il riconobbe Cicerone, l'intrinseca morale differenza del giusto, e dell'ingiusto. E bene questa conseguenza riconoscono, ed ammettono gli increduli più accorti, quale fu Lucrezio, ed Obbesio, ed i loro Settatori, i quali però in niun conto vogliono, che il giusto, e l'onesto sia distinto dall'utile; e che dopo di aver rigettata la Religione, per mettersi d'accordo con loro medesimi, si trovano impegnati a combatter la natura stessa; procurando di estirpare que'naturali sentimenti di amore, di gratitudine, di compassione, che ne fanno dolenti del male altrui, e continuatamente ci parlano al cuore, e ci fanno avvisati, che se vogliamo esser onesti, ci debbe calere di qualche cosa, che direttamente a noi non importi. A questo rischio, che corrono di perdere la probità, o almeno la stima che fanno della probità, qualora comincino a ragionar giusto, vorrei che seriamente riflettessero quegli increduli, i quali abborriscono l'ingiustizia, la frode, il tradimento, l'ingratitudine, come cose di lor natura scellerate, ree, detestabili; e che nel dipartirsi dalla Religione, non pensano allontanarsi punto dalle sante Leggi della onestà, ma solo di sottrarsi ad alquante osservanze di positiva instituzione, che sembrano loro del tutto indifferenti: non potendosi dare a credere, che per osservarsi un rito più che un altro, possa un uomo farsi più giusto, e più onesto, nè più reo divenire, per ciò solo che il trascuri. L'inganno di questi proviene dal non riflettere abbastanza, che il buon ordine di ogni qualunque società richiede l'instituzione di certi riti, e precetti di cose indifferenti per loro natura, ma che servono a determinare il luogo, il tempo, la maniera di adempire gli obblighi essenziali, a distinguere gli ordini delle persone, e degli Offici, a denotare, e come autenticar la podestà propria di ciascun

impiego, a conferire qualche diritto, oppure qualche carattere di autorità: tutte cose senza la determinazione delle quali non potrebbe stare alcun buon ordine di Città o di governo, e che pure non possono essere pienamente determinate, che per via d'instituti di lor natura indifferenti. E più oltre procede l'inganno loro nel darsi a credere, che senza il fondamento, ed i legami della Religione, possano starsi ferme e sicure le sacre Leggi della onestà. Tolta la Religione, l'amor della felicità tutto dee appagarsi de'beni, e de'piaceri di questa vita: ed essendo questo amore il principio di tutte le azioni, non altra regola rimane per misurare la bontà, o reità di quelle, fuorchè l'efficacia che possono avere per procurare all'uomo piacere e utilità, o dolore e danno. Per la quale efficacia diventano conformi, o difformi all'amor della felicità, che è la regola loro. Laonde quelle sole sarebbono azioni buone e giuste, ed oneste, che apportar potrebbono più di piacere, e di utilità presente; e quelle sole ree, ingiuste, disoneste, che sarebbono apportatrici di dolore, di danno, di morte. Questa connessione, credo io, di avere ad evidenza dimostrato contro Bayle nel discorso: *De Religionis virtutisque politicae conjunctione*, in fine del mio Trattato latino della necessità della virtù nelle Monarchie (V. Tom. VI. pag. 78. e seg.). Ed avendo pure anche dimostrato (*Ved. la* Dissert. della orig. del senso morale *nel Tom.* II.), che la differenza del giusto, e dell'ingiusto è fondata su'principj naturali, ed immutabili, ne viene che dal togliersi la Religione, debba per necessità risultare una contraddizione, ed una ripugnanza nella natura dell'uomo: constando per una parte ch'egli è obbligato a seguir le leggi dell'onesto fondate su'principj naturali; e per altra parte inferendosi dalla non esistenza della Religione, che a seguirle più non sarebbe obbligato, ove giudicasse, che non seguendole fosse per aver maggior piacere, ed utile.

Da questo fonte si deduce un chiaro, e convincente argomento della necessità della Religione. E' dimostrabile l'intrinseca morale differenza del giusto, e dell'ingiusto indipendentemente dalla considerazione di qualunque piacere o vantaggio temporale: è dimostrabile, che questa differenza, provata necessaria per principj certi, tolta la Religione, diverrebbe impossibile. Dunque la necessità dimostrata della differenza intrinseca del giusto e dell'ingiusto dimostra

la necessità di quella condizione, la quale data, si sta ferma e salda quella provata differenza; e la quale tolta, si potrebbe dimostrare, che è nulla, e ripugna quella differenza provata per altra parte necessaria.

Neppure agl'Increduli, che tengono in pregio l'onestà, e la virtù, dee sembrare la Religione cosa strana, ed incredibile, nata dalla fantasìa degli uomini, per questo, che la Religione è cosa staccata dall'ordine fisico dell'Universo, sotto il quale sembra loro, che debba contenersi tutto ciò che ha consistenza, e ch'è realmente; e dal quale solo pare loro in conseguenza, che non meno l'uomo, che gli altri animali debbano esser governati. Imperocchè queste stesse leggi dell'onestà, ch'essi riconoscono, questa morale differenza del giusto, e dell'ingiusto, che punto non sentono gli altri animali, che non provengono dalle qualità fisiche de'corpi: queste leggi, questa differenza, a cui essi concedono una realtà, ed una verità, benchè rappresentino allo spirito un *essere* del tutto astratto, possono fargli accorti, che vi ha per le nature intelligenti un ordine di cose, superiore all'ordine fisico; onde riesca loro meno incredibile, che l'uomo, il quale sopra gli altri animali sente le leggi dell'onesto, indipendenti dalle qualità fisiche de'corpi, sia anche soggetto ad un ordine di Religione superiore a quell'ordine naturale, che determina i movimenti, e le operazioni delle nature inferiori. Per la qual cosa sarebbe in qualche sorta desiderabile, che gl'Increduli, che fanno caso dell'onestà, udissero per qualche tempo quegli altri, che più fondati nel sistema dell'incredulità vedono meglio le conseguenze, che ne derivano, e le ammettono. Perchè convinti per li loro discorsi, che rigettata la Religione l'uomo non altro dee cercare, se non di appagare l'amor di se stesso con tutti que'compensi che gli restano, e che però è sciocchezza il proporsi talvolta un volontario ostacolo alla felicità per seguire un fanatico amor dell'onestà, e della virtù: certo che inorriditi all'improviso aspetto di sì reo sistema, presti torcerebbono il piede, e si rifuggirebbono alla Religione, nel cui seno sicura solo può starsi la probità, la fede, l'innocenza. Niente però di più facile, che di riconciliare colla Religione gli animi bene affetti alla virtù.

II. Ma se vi ha una Religione, questa non può essere, che una sola, conceduta da Dio agli uomini, per condurli per la conoscenza del vero, e la pratica del bene, al

perfetto possedimento dell'uno, e dell'altro; cioè ad una beatitudine degna d'una natura intelligente, ed in cui la somma felicità non sia disgiunta, anzi provenga dalla somma perfezione, a cui possa essere quella sollevata. Dee pertanto la Religione essere di origine tanto antica, quanto il genere umano; ed appunto è così. Rivolgiamo lo sguardo a' monumenti della più remota antichità presso tutti i popoli, e dappertutto ci si appresenteranno vestigj d'una universale tradizione, la quale però nella sua origine dovette esaer comune a' fondatori degl' Imperj, e delle nazioni, e precedere la loro separazione. Dappertutto si ritrova la rimembranza d'un Caos, onde fu formato il mondo; d'uno spirito Divino, che signoreggia la materia nel formarlo; di uomini creati dalla terra; dell'età dell'oro, che cominciò col genere umano, e che tosto per la scelleratezza degli uomini, che mosse l'ira Divina, si convertì in età di ferro; d'un Serpente, nemico degli uomini; d'una donna prima origine delle umane sciagure; degli Dei presi dall'amore delle femmine; de' Giganti ribelli, d'un Diluvio, della divisione del mondo fra i tre figli del più antico degli Dei; cioè di quegli uomini celebri, che fondarono gl' Imperj, e diedero leggi alle loro nazioni. In queste tradizioni, che nella Mitologia de' Greci passarono dagli Egizj, da' Caldei, dagli Arabi, da' Bracmani, da' Fenicj, adombrata si ravvisa l'Istoria della prima origine delle cose; ed in essa il fondamento delle credenze, e de' riti, appartenenti alla Religione degli antichi popoli. Laonde appare, che la Religione si andò tra gli uomini propagando insieme coll'Istoria della loro prima origine, su di cui tutta era fondata; che però non ha da recar maraviglia il vedere, che nel corrompersi la sincerità di questa presso molti popoli colla mischianza delle favole, siasi anche alterata la purità di quella, coll'aggiunta delle superstizioni, che si andarono colle favole accompagnando. Ma pure siccome le favole stesse delle antiche Cosmogonìe, e Teogonìe, per la lor convenienza in certi punti capitali, ci assicurano di una comune tradizione, che servì loro di fondamento, e di principio: così le diverse superstizioni prodotte dalle diverse favole aggiunte a quella tradizione, ci additano ancora una comune sorgente in una Religione, nata coll'Istoria della prima origine del genere umano, e che insieme con quella si sparse in tutta la terra, divulgata, ed

a' posteri raccomandata da coloro, che i primi la popolarono, e fondarono le nazioni, e gl'Imperj.

Ma nel tempo stesso, che presso i popoli più famosi le antiche memorie si andavano guastando, ed ingombrando di favole, o per la politica de'Sacerdoti nel coprire i fatti sotto il velo delle allegorie, o per gli sogni de'Filosofi col ridurle a sistemi, o per la sorte comune delle tradizioni, che passano di bocca in bocca, senza un certo monumento, che le contenga; un popolo antichissimo, che sussiste ancora oggidì, ed è il solo, che in mezzo ad una sì lunga, e sì universale dispersione fra tutte le nazioni, siasi conservato distinto dagli altri tutti, conservava quell'Istoria medesima in una forma più certa, ed autentica. Era questa scritta in un libro custodito da quel popolo come Divino con incredibile rispetto, e gelosìa. In quello stesso libro contenevansi le leggi della Religione, e del governo. Tutte le cerimonie, le solennità, un grandissimo numero d'instituti proprj di quel popolo, erano fondati sugli avvenimenti narrati nello stesso libro, ed attestano l'autenticità di esso per tutto quel tempo al certo antichissimo, da cui quel popolo cominciò la Religione, ch'egli ancora professa tra noi.

Non voglio quì contendere con Spinosa, se l'Autore di quel libro sia Mosè, o se sia stato molti secoli dopo composto da Esdra. In vano si è affaticato quello infelice Scrittore per ispargere qualche ombra di dubbio, e di sospetto su di un punto accertato per tanti, e sì chiari argomenti. Ma Spinosa, nè gl'increduli che l'hanno seguitato, non potranno negare, che prima di Esdra non avessero gli Ebrei, Religione, e leggi, e governo; e che sì la Religione, che le leggi, e gl'instituti, supponeano la tradizione de'fatti narrati nel Pentateuco. Oltrecchè si trovano questi narrati in altri libri, che non furono certamente composti da Esdra, quali sono le Profezie, ed i Salmi.

Neppure voglio quì rinnovare l'opinione di molti valenti uomini, che da' libri della S. Scrittura hanno voluto, che avessero l'origine tutte le favole della Mitologia. Consento di buon grado, che debba meritamente riputarsi cosa incredibile, che tante nazioni sì diverse fra loro, e tanto potenti, e gloriose, si siano accordate a voler prendere dagli scritti degli Ebrei le credenze, i riti, e gl'instituti delle loro Religioni.

Ma se la sola manifesta convenienza ed allusione, che

si scorge in tante favole del Gentilesimo colle Istorie narrate ne' sacri Libri, non prova che da questi libri sieno quelle provenute; prova certamente almanco, che l' antica tradizione dell' origine del genere umano si propagò, come per linee parallele, e nel popolo Ebraico che la raccolse ne'suoi scritti, e nelle altre Nazioni, nelle quali non essendosene conservati autentici monumenti, si andò perdendo a poco a poco, e trasformando sotto i leggiadri ornamenti de'Poeti, e le allegorie de'Filosofi. E però i vestigj che di quella tradizione rimasi sono presso le Nazioni, che già fiorivano prima di Mosè, comecchè insufficienti sieno a recare una schietta, ed ordinata notizia de' fatti che accennano, mettono però in sicuro da ogni sospetto di frodolenta invenzione quella narrazione, che solo Mosè lasciò scritta in maniera schietta, ed ordinata. Anzi veggendo noi, che sull Istoria della origine delle cose, comune in qualche guisa a tutte le Nazioni, era fondata, ed intimamente accoppiata la primitiva Religione del genere umano, si scorge nel popolo Ebraico questa particolare circostanza di autenticità, che la Religione professata da esso, e da' suoi Padri, non si discostò mai dalla memoria di que'fatti. Laonde se que'fatti non furono una invenzione di quel popolo, siccome appare per la contezza che n'ebbero l'altre Nazioni, il grandissimo studio posto da quel popolo per conservarli, e la moltiplicità de'monumenti adoperati per custodirli reca un certo argomento, ch'egli fu fedelissimo depositario di un' Istoria, che non fu da lui inventata, e ch' essendo comune a tutti gli altri popoli, dee per questo essere la primitiva Istoria del genere umano, e della sua origine.

In vano si sono studiati gl' Increduli di cercare nelle vetuste Croniche Cinesi argomenti, onde abbattere l' autenticità de'sacri Libri. I primi monumenti di quella Nazione, a' quali si possa prestare qualche fede, sono posteriori al Diluvio. E i dotti Increduli no 'l negheranno. Ma, dicono essi, in que'tempi così vicini al Diluvio ci viene appresentato un popolo, che riceve leggi savissime, frutti d'una lunga esperienza, e d' una coltura già inveterata; si leggono paludi disseccate, foreste abbattute, compensi opportuni per favorire, ed agevolare il commercio. Dalle quali cose concludono, che quel popolo dovesse allora andarsi spogliando della sua antica barbarie, e che però dovette la China essere molto tempo abitata prima del Diluvio. Pure

da que' contrassegni medesimi, ch'essi portano, pare che molto più ragionevolmente si debba concludere, che poco tempo dopo il Diluvio penetrò una Colonia discendente dagli uomini, che rimasero in quella universale inondazione; i quali instrutti nella scienza del governo, e nelle arti che fiorirono prima del Diluvio, poterono portare in quella vasta contrada con loro medesimi leggi opportune per governarsi, e stabilire tutto ciò che facea d' uopo, e per la comodità dell'abitazione, e per la facilità del commercio, e per gli altri bisogni della vita. Non hanno però alcuna cosa le antichità Cinesi, che oppongasi alle testimonianze de' sacri Libri, e per quanto lungi vogliano spaziare gl' Increduli nelle più rimote regioni della terra, nulla troveranno che possa discreditarne la veracità. Che anzi nello scoprirsi di un nuovo mondo si vedranno risaltare agli occhi nuovi vestigj delle tradizioni di quella universale inondazione, e degli altri avvenimenti narrati nella sacra Storia; onde possano per ogni parte convincersi, ch'egli è un folle, e disperato consiglio il pretendere di abbatterne l' autenticità con ragioni, che gli appaghino, e gli convincano essi medesimi.

Faccia pure adunque l'incredulità comparire un Cinese, il quale venuto in Europa, ed entrato per la prima volta in una Libreria, tutto si maravigli nel sentirsi predicare come depositario degli Oracoli della Divinità un popolo a lui del tutto ignoto, confinato in un picciolissimo angolo della terra, e 'l cui nome appena potè sortire dagli angusti limiti, ne' quali sempre vi stette rinchiuso. Che quanto sarà maggiore la maraviglia eccitata nel Cinese per la pittura di quel popolo fattagli dall'incredulo, tanto più chiare, ed evidenti si renderanno agli occhi di lui le prerogative, di cui si pregia quella Nazione; soltanto che voglia ascoltare poche cose tanto certe, che l'incredulo stesso non potrà negarle. Tralascio pertanto il rammemorare, che in quel popolo così disprezzabile in apparenza si conservò la nozione della Divinità più pura, e più sublime, che in qualunque altra più gloriosa Nazione; che fiorirono esempj d'ogni virtù, e domestica, e civile; ch'ebbe Capitani, e Regi niente inferiori nel valore, ne' fatti magnanimi, nella scienza di condurre Eserciti, a' più famosi Eroi de' Gentili: che i suoi Vati nel celebrare la Divinità più ebbero di elevazione, e di grandezza, che non potè inspirarne la Musa Greca ad Omero,

o a Virgilio la Romana Maestà: che tali pregj al certo niente sarebbono inferiori nella mente d' un Savio alle famose spedizioni de'più rinomati disolatori della Terra.

Tralascio il fare osservare, che laddove gli altri Legislatori procurarono con sommo studio di far valere presso i popoli la credenza d' un' altra vita per piegarli più facilmente all'ubbidienza de'loro ordini colla speranza de'premj, o col timore de'futuri supplicj inevitabili; Mosè parlando ad un popolo, in cui più che negli altri era in vigore una tale credenza, (come si scorge dal Libro di Giobbe, da'racconti delle apparizioni, dalle liete speranze de' giusti) Mosè nel proporre ad esso le sue leggi, tace de'futuri premj e supplicj, e promette sicuramente, che l' ubbidienza sarà coronata con prosperità temporali, e la prevaricazione punita con imminenti flagelli. La quale promessa, e la qual minaccia veggendosi in seguito verificata in tutte le vicende, che avvennero a quel popolo; non può lasciar luogo di dubitare, che Mosè non parlasse per ordine, e sulla fede di quel Dio, che ha in mano sua l' abbondanza, e la sterilità; la pace, e la guerra; la vittoria, e la schiavitù; la salute, e la malattia; la vita, e la morte.

Tralascio il parlare di tante Profezie, di tanti prodigj, nel combattere i quali non hanno fin quì potuto gl'Increduli trovare arma più forte, che il ridicolo, capace bensì di sbigottire un'Anima imbelle, ma non di fare impressione su di uno spirito attento, che voglia sapere, e le cose serie trattar seriamente.

III. Ad una sola considerazione mi restringo, in cui risplende il più luminoso segnale, che possa desiderare uno spirito amico del vero per sicuramente riconoscere il progresso della primitiva Religione. Ella è cosa notissima, che presso il popolo Ebreo era divolgata, e tenuta in conto di Oracolo Divino, una antica predizione, che si sarebbe in esso suscitato un Profeta maggiore di tutti i suoi Profeti, e 'l cui Regno si sarebbe steso sopra tutte le Nazioni. Era di più predetto, che tutte le Nazioni avrebbono conosciuto, ed adorato il Dio de'suoi Padri, di que'Patriarchi ignoti al Cinese dell'incredulo, il Dio d' Abramo, d' Isacco, e di Giacobbe. Ora in quel tempo, in cui era di fatti aspettato quel Profeta, compare un uomo di santa vita, di semplici costumi, ed innocenti, che non cerca nè ricchezze, nè potenza, nè onori, unicamente geloso dell'onor di Dio, e sol-

lecito di ridurre gli uomini alla osservanza de' Divini precetti, di correggere i loro vizj, d' ispirare loro l' amor della onestà, e della virtù. Quegli dice di se stesso, ch' egli è il Messia annunziato a quel popolo, mandato da Dio per dare alla legge la sua perfezione, ed il suo compimento: per chiamare tutte le Nazioni alla conoscenza, ed al culto del vero Dio, e tutte congregarle, ed unirle in nome suo ad adorarlo in ispirito, e verità. Nel breve corso della sua predicazione raccoglie pochi Discepoli, umili di condizione, di niuna letteratura, di niuna potenza, o considerazione presso il mondo: gli ammaestra nello studio della mortificazione, della penitenza, della carità. Niuna ricompensa promette, niuna speranza lascia loro di salire col seguirlo ad uno stato più lieto di grandezze, e di prosperità in questa vita. Promette l'assistenza del suo spirito, e comanda loro, che vadano a promulgare la sua Dottrina a tutta la terra, insegnino tutte le genti, le battezzino, ed ingiungano loro di osservare le cose da lui comandate. Questi Discepoli il vedono indi soffrire una morte ignominiosa, il piangono sepolto, fuggono, e si ritirano pieni di timore, e di sospetto. Dopo pochi giorni compajono in pubblico, attestano di averlo veduto risorto, vanno secondo l' ordine suo in tutte le parti del mondo predicando ciò che hanno veduto, ed udito: ed a tutti gli uomini propongono di abbandonare le inveterate superstizioni, di rinunciare a tutte le cupidigie, di non temere alcun pericolo per seguire, e professare la legge ch'essi annunziano. All'udirli predicare, innumerabili persone si convertono, e ricevono il Battesimo: ed in pochissimo tempo si vede presso le genti colte, e barbare, adorato da una infinita moltitudine di persone d'ogni sesso, d'ogni età, d'ogni condizione, il Dio d'Abramo, d Isacco, e di Giacobbe, ed in ogni angolo, ed in ogni tempo, offerirsi un Sagrifizio mondo su i suoi Altari. E quì raddoppj l'incredulità, quanto può, i suoi sforzi per oscurare, se potesse oscurarsi, il gran fatto della risurrezione, per isminuire la maraviglia della propagazione universale del Vangelo, a cui però, considerata che sia in tutte le sue circostanze, non si trova in tutte le Istorie un esempio simile: voglio solo, che mi si dica, quale più luminoso argomento della Divina Missione del fondatore del Cristianesimo può desiderarsi di questo, che la sua Religione si dilata in tutta la terra secondo la sua promessa, ed il suo

comandamento, e nel dilatarsi verifica in una maniera incredibile l'oracolo antico, e non meno incredibile del culto, che il Dio d'Abramo, d'Isacco, e di Giacobbe avrebbe riscosso da tutte le Nazioni.

Chi può non riconoscere una virtù superiore a tutte le forze naturali nella maravigliosa efficacia, ch'ebbe il comandamento di Cristo, e ch'egli impresse alla predicazione del Vangelo, per fare, che col proporsi agli uomini senza forza, e senza allettamenti, senza apparato, e senza insidie, si spargesse nel corso di pochi anni nell'Asia, e nella Grecia, si stendesse quanto il Romano Impero, ed oltrepassandone tosto i limiti tutto empisse il mondo dall'Oriente all'Occidente, dall' iperboree regioni alle più rimote australi contrade. Quale virtù fu questa di formare una sola società di tanti popoli per costume, per genio, per instituti, per gli varj generi di superstizione differentissimi, e riunirli nella unanime professione di un sol culto, e di una regola di vita, che prescrive innocenza, e carità! Le più fiere persecuzioni non allentarono i suoi progressi; e già era il mondo cristiano, quando l'Imperadore del mondo abbracciò il Cristianesimo. Succeduta la pace alla persecuzione si vestì la Chiesa Cristiana di un nuovo esterno splendore nella magnificenza de' Tempj, nella sontuosità de' sacri arredi, nella solennità delle feste, nella pompa, e maestà delle assemblee, nell'insegne di dignità, che fecero anche da' mondani rispettare i suoi Ministri. Ma non perciò si mutò il sistema della Religione, nè l'interna constituzione della Chiesa. Sempre un Dio, sempre una Fede, sempre un Battesimo. I Dottori della Chiesa, che fiorirono in quella pace, uomini venerabili per santità, e per dottrina, di niuna cosa furono mai tanto solleciti, quanto di trasmettere a' successori in tutta la sua purezza, ed integrità il sacro deposito ricevuto da' maggiori. Questo zelo nel mantenere inviolabilmente l'antica dottrina ben chiaro si manifestò, allora quando i maggiori Prelati della Chiesa trascurando i vantaggj, che poteano promettersi coll' accondiscendere in qualche parte al genio d' un Imperadore propensissimo a favorirli, non temettero d' esporsi al pericolo della sua disgrazia, per non cedere in alcuna maniera a quegli, che più godeano del suo favore, e ritenere con tutto il rigore, ed in tutta la sua purità, il culto, che come a vero Dio era sempre stato tributato al Fondatore del Cristianesimo.

IV. Tale fu il corso, ed il tenore della Religione di Cristo, finchè Giuliano pervenuto all' Impero le mosse una guerra non meno aspra, che le precedenti, ed al certo più pericolosa, in cui era certa la vittoria, se umana cosa fosse stata la Religione. Nella persona di quell' uomo famoso, quale altro Catilina, tutto composto di qualità grandi e ree, tutte straordinarie, videsi a rovina del Cristianesimo riunita la sapienza Greca colla Romana potenza. Avea Cristo predetta, anzi descritta la rovina di Gerosolima, e del Tempio: ed aggiunto avea la particolare circostanza del tempo, cioè, che non sarebbe passata la generazione allora vivente, che non si fosse veduta l' estrema disolazione da lui minacciata. Non era in poter di Giuliano il fare, che per Vespasiano, e Tito non si fosse verificato l' annunzio di Cristo, quanto alla distruzione predetta. Ma rimaneano ancora gli Oracoli, che a' Giudei ogni speranza toglieano di congregarsi di nuovo dopo quella dispersione, di riedificare il Tempio, come altre volte aveano fatto, ed in esso ristorare l'esercizio d'una legge, che ne' disegni di Dio dovea servire di preparazione al Cristianesimo. Rimanea pertanto a Giuliano un mezzo quanto facile, altrettanto efficace di far mentire gli Oracoli, di renderne palese la vanità, ed insieme la falsità della Religione Cristiana, col riedificare il Tempio, riunire i Giudei, e rimettere in vigore i loro solenni Sagrificj. Non trascurò Giuliano una sì bella, e sì favorevole occasione, che si appresentava, e tutto era in suo potere di estirpare l'odiata Religione de' Cristiani. Eccitò all'opra i Giudei già sopra ogni credere vogliosissimi. Accorrono questi da tutte le parti: animosi si accingono all' impresa: hanno il favore dichiarato dell'Imperadore, e tutta la potenza Romana cospira ad ajutarli. Non vi ha nemico che resista, niun bisogno d'impugnare la spada con una mano, per lavorare coll'altra. Portano con pompa, ed in trionfo gl'istromenti richiesti per il lavoro, niente manca, mettono la mano all'opera, ed il Tempio non si ristora. Muniti di tutte le cose opportune per fondare una Metropoli, non che un Tempio, non può Giuliano, non possono i Giudei condurre a fine, neppure principiare, una impresa tanto facile da eseguirsi, se contro Dio potesse valere il consiglio, e la potenza degli uomini. Questo è un fatto narrato da un Gentile contemporaneo, da molti Scrittori Cristiani, gravi al certo, e dotti; e narrato come fatto notorio, evidente,

succeduto alla presenza di tutta la Terra, senza che alcun lo abbia mai contraddetto. Non occorre quì raccontare le circostanze d'un avvenimento cotanto prodigioso. Basta la nuda esposizione del fatto. Vuole Giuliano dimostrare la vanità degli Oracoli creduti da Cristiani. Basta perciò edificare un Tempio. Giuliano fa quanto può, perchè s'edifichi, ed ha in poter suo quanto si richiede per edificarlo; eppure non vale la potenza di Giuliano a rialzarlo. Ora chiunque voglia seriamente riflettere al maraviglioso trionfo, che riportò in quel tempo la veracità degli Oracoli, che promettono la perpetuità del Cristianesimo; e rivolgendo lo sguardo indietro si faccia ad osservare la stretta concatenazione di questo colla Religione de' Giudei, che tutta era fondata sull'aspettazione d' un Legislatore, il quale dovea stendere il suo Regno sopra tutte le Nazioni, e quelle chiamare alla conoscenza, ed al culto del Dio d'Israele: e più oltre ancora portando lo sguardo, segua il lungo corso delle antichità Giudaiche fino a que'monumenti, che precedono tutte le profane Istorie, alla veracità de'quali rendono testimonianza le più vetuste tradizioni sparse fra popoli rimoti, ed antichissimi: quegli al certo, se sia giusto estimatore, non potrà dubitare, che la primitiva Religione, la quale precedette la divisione delle Nazioni, e fu come la sorgente delle loro comuni tradizioni, non sia quella stessa, che inalterabile si conservò per sì lungo tratto nel popolo eletto, e nuova forma ricevette, e nuove ordinazioni sotto Mosè: e indi venuto il Profeta predetto, ed aspettato per estendere il Regno di Dio su tutta la terra, si vide come in un tratto dilatata per tutto il mondo, e gloriosa, e costante mantenersi nella guerra, e nella tranquillità, nello splendore di una onorata pace, ed in mezzo alle procelle delle più atroci persecuzioni. Nel considerare la perpetuità di questo progresso della Religione non potrà un qualunque sincero indagatore del vero non riconoscere, quanto ingiusto sia, e mal fondato il pretesto di coloro, i quali dalla varietà, e moltiplicità delle Religioni prendono argomento di recarle tutte indifferentemente in dubbio. Sarebbe una tale condotta in qualche modo soffribile, quando non si potessero definire i caratteri, che debbono essere propri della vera Religione, o quando que'caratteri a tutti si potessero ugualmente adattare, e non risplendessero anzi luminosissimi nella sola Cristiana. Il culto di un sol Dio, quale primo principio, ed

ottimo, e sapientissimo Provveditore, e quale ultimo fine, e suprema Beatitudine dell' uomo; la santità della Morale, de' precetti, che tutti si riferiscono ad un amor sommo verso Dio, ordinatissimo verso il prossimo; l' antichità, e l' inalterabile perpetuità; il carattere d' autorità, che risalta da que' particolari, e manifesti contrassegni d'una virtù superiore a tutte le cose umane nel dilatarla, e nel conservarla: sono caratteri, che si riconoscono dovere essere proprj di una Religione, che sia opra di Dio in tal guisa, che ove non siano, non può esservi la vera Religione, nè la vera Religione non essere, ove essi siano: E questi caratteri, fuorichè nella Cristiana, in niuna altra appajono, ed in quella chiari, e luminosi si dimostrano.

In somma per ridurre l'argomento ad una forma semplice, ma di grandissima forza per un sincero Amatore del vero, io dico: che per trovare una qualche macchia di errore nel culto, che la Cristiana Religione insegna doversi a Dio; per ispargere una qualche ombra di sospizione sopra la santità delle sue leggi; per capacitarsi, che dopo il costante Oracolo della futura vocazione di tutte le genti a riconoscere il Dio d' Israele, ed il comando fatto da Cristo a' suoi Apostoli di farlo adorare da per tutto; essendosi tosto veduto, ed in maniera sì maravigliosa adempito il comando, e verificato l' Oracolo, sparsa la Religione di Cristo da per tutto, e mantenersi contra ogni sorta di avversità: per capacitarsi, e rimanere internamente convinto, che tali cose siano avvenute senza una virtù superiore, e Divina, io dico, che qualunque incredulo, e libero pensatore, e forte spirito quanto si voglia, vi avrà da studiare pure assai; siccome di fatto sanno essi, che vi studiano molto, e che dopo avervi studiato, e pensato replicatamente, pure ad alcuno non riuscirà di acquietarsi pienamente, e convincersi, per modo che non gli rimanga qualche scrupolo, che il molesti, e l' avvertisca, che quantunque il voglia, non è però persuaso, e convinto appieno, nè può accertarsi, che il suo giudizio non sia sottoposto ad errore. Per lo contrario faccia l'Incredulo quanto vuole per contrapporre alla Cristiana ogni qualunque altra Religione, io dico, che dovrà studiarvi assai, e dopo aver molto studiato, non gli riuscirà di capacitarsi internamente, di aver potuto rinvenire in qualsivoglia altra un culto, ed una morale tanto conforme a' dettami della coscienza sul giusto, e l'ingiusto,

né contrassegni di autorità in qualche parte simili a que' pochi, che abbiamo rammemorato, e che a primo aspetto s'incontrano nella Cristiana Religione. E per concludere il tutto in due parole: per deprimere i caratteri d' autorità, che la Cristiana Religione appresenta a prima vista, vi vuole molto studio, e non riesce: per fare risaltare simili caratteri in altre Religioni, vi vuole del pari molto studio, e neppure riesce.

V. Forse avremo da temere, che non resti oscurata la Religione Cristiana in confronto della impura Setta di Maometto, che alquanti liberi pensatori non si sono vergognati di volerle opporre, prendendosi a purgare il Maomettismo della sua inveterata infamia, ed a magnificare la semplicità della sua credenza, l equità de' suoi precetti, le maraviglie della sua dilatazione? Non è mio intento il ripetere i molti argomenti di già portati su questo proposito da tanti valenti uomini, tutti più che bastevoli per confondere appieno un sì obbrobrioso confronto. Voglio solo mostrare con pochi riflessi, qualmente i caratteri propri della vera Religione sono da quella sì fattamente inseparabili, che neppure l'ombra, e l'apparenza di essi mai si potrà ravvisare in alcuna delle false. Io vedo, che Maometto volendo dare al suo Alcorano un contrassegno di veracità, che il rendesse credibile, dice nella Sura 2. *ch' esso è la verità, che conferma ciò, ch'è detto ne' Libri de' Giudei*. Tanto dovea dire Maometto pregiandosi, come facea, di volere ristabilire l'antica Religione de' Patriarchi. Ma per una parte egli è evidentemenre falso, che questo carattere di *essere la verità, che conferma la Religione de' Giudei*, si convenga in alcun modo all' Alcorano. Egli è per altra parte evidentemente vero, che si conviene un tal carattere perfettamente alla Cristiana Religione; la quale colla sola sua esistenza dimostra, e conferma la veracità degli Oracoli, e delle promesse essenziali alla Religione de' Giudei, che tutta riferivasi ad un Profeta, che avrebbe steso in tutta la terra il Regno del Dio de' Giudei, e l'avrebbe fatto adorare da tutte le Nazioni.

E per tornare all'argomento semplice portato sopra, prendano i liberi pensatori uno de' nostri Autori, da' quali vengono portate le testimonianze, e le prove della Risurrezione di Cristo, certamente che per farle apparire false, o dubbiose, molto vi avranno da studiare, e vi hanno molto

studiato, e dopo un lungo studio sono costretti, volendole rendere sospette, di dir cose, le quali rendono ugualmente sospetti i fondamenti più stabili di una qualunque più autentica Istoria. Che però uno de' più famosi ne' suoi *pensieri Filosofici* giunse per fino a dire, che quando una intera Città concorresse ad affermare la Risurrezione di un morto veduto, e conosciuto da tutti, egli sull'autentica universale testimonianza della certezza della morte, e della nuova comparsa fra' viventi, non s' indurrebbe a volerla credere: pensiero tanto falso quanto egli è vero, ch'è impossibile, che ingannì la pubblica testimonianza dell'esistenza, per esempio, di una Città illustre. Per altra parte s' ingegnino i liberi pensatori di trovare nella Setta Maomettana, o in qualunque altra simile, un contrassegno di qualche virtù Divina, e superiore alle forze umane, vi studino quanto vogliono, e dopo che avranno durata molta fatica, saranno costretti a riconoscere, che non ve n'è alcuno, il quale possa reggere ad un serio esame, e che non sia talmente destituto di prove, che per affermarlo non si debbano violare tutte le leggi della sana critica intorno all'autenticità de' fatti.

Che dovremmo poi dire, volendo entrare nella particolarità dell'Alcorano, nel vedere la facilità e la condiscendenza, che usa Maometto in permettendo un culto idolatrico, solito praticarsi dagli Arabi nelle due montagne Safa, e Merva: nel promettere che Dio sarà indulgente e misericordioso verso quelle, che sforzate una volta da rei padroni a procurarsi un ignominiosissimo guadagno, a quello acconsentono: nell'assolvere da ogni colpa la inconsideratezza ne' giuramenti (nel che pare, che Maometto abbia già quasi delineata l'idea del peccato filosofico: *Non puniet vos Deus*, dice egli Sura V., *ob dictum inconsideratum in juramentis vestris, sed puniet vos propter id, quo obstrinxistis juramentum, jurantes cum intentione, et advertentia*.): nello scusare parimente da peccato la vendetta privata, quando non oltrepassi l'ingiuria ricevuta, e per fine lo stesso negar Dio per timor di morte; per tacere delle impudicizie manifestamente autorizzate tra conjugati, e dell'infame poter conceduto a' Padroni sopra le loro Serve. Alle quali cose perfettamente consente l'idea del suo Paradiso, in cui non la pura luce del vero, non il perfetto

amor del bene, non il godimento di Dio, ma l'intemperanza ne'piaceri sensuali ha da fare la felicità dell'uomo.

VI. Ma forse dirà taluno, che quella eccellenza, che facilmente si dimostra nella Cristiana Religione sopra tutte l'altre, punto non giova per determinare quale in particolare sia l'unica Religione, e vera; mentre si vede il Cristianesimo stesso in molte Sette diviso, le quali tutte nemiche le une delle altre, e tutte pure della medesima origine gloriandosi, si pregiano l'une a l'esclusione delle altre di essere sole della verace Religione posseditrici. Non voglio quì condurre il sincero indagatore del vero nella moltiplicità delle controversie agitate fra le differenti comunioni, e società, che professano il Cristianesimo. Basta che mi conceda ciò ch'è per se stesso evidentissimo, che la vera Religione, avendo Iddio stesso per Autore, dee essere perpetua, e che però quella può essere la sola vera, in cui sola sia manifesta la perpetuità della successione. Ora la Cristiana Religione, quale a'tempi di Giuliano ebbe quella maravigliosa, ed insigne testimonianza, che abbiamo detto, della sua perpetuità, comprendea la Chiesa Latina ed Orientale, unite per la professione di una medesima fede, per la mutua comunicazione de' Pastori, e la loro subordinazione ad un medesimo Capo. Tale ancora era lo stato del Cristianesimo, quando nell'undecimo secolo, essendo Patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, cominciò la funesta divisione, per cui la Chiesa Orientale separatasi dalla Latina ha continuato a far corpo da per se. Senza voler discutere i motivi della separazione, da'quali apparirebbe quanto a torto il Costantinopolitano cercasse di muovere lite a' Latini, può ciascuno, e possono i Greci medesimi riconoscere con sicuro e facile giudizio, quale tra queste due Chiese debba riputarsi posseditrice della verace Religione istituita da Cristo, e propagata per gli Appostoli.

Egli è proprio carattere di questa, che debba durare, e perpetuarsi con inalterabile successione. Ciò confessano i Greci divisi da noi, ed il debbono confessare in virtù del Simbolo ritenuto da loro. In quel Simbolo si contiene la credenza in una Chiesa Cattolica, ed Appostolica. Ora un qualunque articolo di fede è immutabile, altramente la fede non avrebbe certezza: dunque tutto ciò, ch'è oggetto della fede, debbe essere tale immutabilmente: dunque sempre debbe esservi ed immutabilmente una Chiesa Cattolica,

ed Appostolica, poichè nel Simbolo vien questa proposta, quale oggetto di un articolo di fede. Questa Chiesa pertanto Cattolica, ed Appostolica, la quale senza dubbio esistea innanzi la separazione di Cerulario, ha dovuto anche senza dubbio conservarsi dopo la separazione nell'una, o nell'altra delle due Chiese separate; nella Latina, o nella Orientale. Ma che vuole dire conservarsi, se non rimanere il medesimo, ed il non soffrire alterazione o cangiamento? Ora nel separarsi che fecero i Greci da' Latini, la Chiesa Latina non si mutò in alcun modo, rimase e quanto al dogma, e quanto alla disciplina nello stato, in cui era innanzi la separazione, allora quando unita colla Greca, e l'una e l'altra professavano la medesima fede, ed erano una sola Chiesa, e però l'unica vera. Ora durante questa unione non possono negare i Greci, che la verace Religione di Cristo non si ritrovasse nella Chiesa Latina; poichè altrimente la vera Religione neppure sarebbe stata nella Greca unita colla Latina di fede, e di comunione: e perciò la vera Religione più non sarebbe stata nel mondo. Dunque se consta per una parte, che innanzi della separazione, per lo corso di tanti secoli fu la Chiesa Latina possedítrice della verace Religione di Cristo; e se per altra parte egli è notorio, che nella separazione non seguì in essa mutazione alcuna: ne viene per diritta conseguenza, e per l'idea stessa della conservazione, che dunque si mantenne ancora dopo la separazione la Religion vera nella medesima.

Per lo contrario egli è evidente, che i Greci col separarsi da' Latini rinunciarono alla comunione colla Sede di Pietro, la quale da' loro Maggiori era sempre stata religiosamente venerata, quale Maestra di tutte le Chiese, e centro della unità Cattolica: non più fu da essi riconosciuto quel Primato, nel quale i Patriarchi Orientali, per una sì lunga successione riconobbero, che si mantenea sempre viva la preminenza conceduta da Cristo a S. Pietro sopra gli altri Appostoli. Sicchè la separazione alterò nella Chiesa Greca l'antico sistema della Dottrina, ed i Greci visibilmente si allontanarono da' termini prefissi da' loro maggiori in un punto al certo importantissimo alla Religione, e su di cui è fondata la unità, ed il governo della Chiesa, quale si è quello del Primato instituito da Cristo, conceduto a S. Pietro, e propagato ne' suoi successori.

Questa stessa perpetuità della verace Religione nella

Chiesa Latina maravigliosamente si dimostra in que' dì felici, e memorabili, ne' quali alla funesta divisione dello Scisma, odiato tanto dal Dio della pace, succedette la riconciliazione degli animi, e videsi la Greca Chiesa riunita alla Latina. Nel farsi una tale riunione, come segnalatamente si fece nel Concilio di Firenze, in niun punto si dipartì la Chiesa Latina dall'antica sua dottrina, dalla costanza de' suoi dogmi. Si acconsentì di buon grado, che ritenessero i Greci la particolare loro disciplina, ma quanto alla credenza, ed al dogma i Greci abbracciarono la professione di fede ritenuta sempre da' Latini: riconobbero il Primato della Sede di Pietro, ed insieme l'autorità del Sommo Pontefice sopra tutte le altre Chiese: e comunicarono co' Latini, che pure ritennero l'antica loro disciplina. Ciò supposto chi non vede, che se nella Chiesa Latina conservata non si fosse la vera Religione dopo la separazione de' Greci, si sarebbe la vera Religione perduta interamente, ed avrebbe mancata la Chiesa di Cristo nella riunione loro co' Latini? poichè allora, tolto il muro di divisione, i Greci la stessa fede professarono, che ritenuta aveano i Latini, e la lor comunione abbracciarono, ed il Primato riconobbero nella Sede di Pietro. Per la qual cosa giacchè i Greci consentono, che non ha mai potuto perire la Religione, e la Chiesa fondata da Cristo, conviene, che per necessità riconoscano, che questa si mantenne nella riunione de' Greci co' Latini fatta nel Concilio Fiorentino, poichè allora una sola era la Religione professata dagli uni, e dagli altri. Ma la fede del Concilio Fiorentino è pure la stessa, che oggidì professa la Chiesa Latina, e dalla quale si sono essi dipartiti di nuovo. Si sono adunque dipartiti da quella fede, la quale se non fosse la vera, sarebbe venuta meno per un tempo la Chiesa di Gesù Cristo.

Nè si ha da tralasciare quest'altra considerazione, che insieme colla perpetuità si mantenne nella Chiesa Latina, ed innanzi e dopo la separazione de' Greci, il carattere della universalità, o cattolicità, la quale pure vien proposta nel Simbolo come oggetto d'un articolo di fede; poichè tra i Greci, e gli Orientali, molte Chiese rimasero unite sempre di comunione colla Chiesa Romana: ed è notorio, che in tutte le parti del mondo moltissime Chiese vi sono, ed intere Nazioni, che la stessa Religione apertamente professano: e che di più nelle contrade stesse o Infedeli, o Ere-

tiche molti vivono in quella, che a distinzione di tutte l'altre, da per tutto si chiama Cattolica, bastando quel nome per fare intendere a tutti, sì a suoi seguaci, come a suoi nemici, quale ella sia.

Sono in vero celebri Chiese i quattro Patriarcati dell' Oriente: ma in qual tempo mai furono più gloriosi, che allora quando dalla Cattedra di Costantinopoli spargeano i fiumi dell'aurea loro eloquenza il Nazianzeno, ed il Grisostomo: o quando in Alessandria un Atanasio, ed un Cirillo con egual zelo e dottrina guerreggiavano nelle guerre del Signore, ed intrepidi difendeano il sacro Deposito contro l'empietà dell'Arianismo, e del Nestorianismo: o quando in Gerosolima l'altro Cirillo confortava i Cristiani timidi ed abbattuti alla vista della superbia, e dell'imminente trionfo de' Giudei, e fidato alla veracità degli Oracoli, con Appostolica costanza promettea loro, che non si sarebbe edificato il Tempio. Son certo, che i presenti Greci mal soffrirebbono, che si volesse paragonare Michele Cerulario con que' Santi, ed illustri Pastori, la cui memoria è presso loro in una non men giusta, che alta venerazione. Furono questi nel Quinto generale Concilio e Secondo Constantinopolitano encomiati insieme con Ilario, Ambrogio, ed Agostino, e 'l Papa S. Leone, quali Primarj Dottori, e risplendentissimi Lumi della Chiesa. Ma quale cosa più certa, e più facile da verificarsi, per li molti Scritti che di essi rimangono, che riconobbero tutti a chiare note il Primato di S. Pietro, e l'autorità sopra tutte le Chiese nel Romano Pontefice, e che nella comunione della Chiesa Romana vissero, quella risguardando come il centro della unità, ed a quella ricorrendo come alla Cattedra, in cui sempre inviolabile rimase la purità della Dottrina.

Ed è cosa ben degna di osservazione in questo proposito, che nello stesso Quinto Concilio generale fu letta nella prima conferenza, in presenza e con approvazione di tutti i Padri, la Lettera indirizzata a Papa Vigilio da Eutichio Patriarca di Costantinopoli, sottoscritta da' Patriarchi di Alessandria, e di Antiochia, e da tutti i Vescovi loro sottoposti congregati nella Regia Città, nella quale Lettera i Padri avendo rammemorati i quattro primi Concilj, protestando di ricevere ed abbracciare tutto ciò, che fu da essi definito, soggiungono immediatamente, che ricevono ed abbracciano del pari le Lettere de' Pontefici della Romana Se-

de Apostolica, così degli altri, come del Santo Papa Leone. E tutte in una comprendendo le definizioni de' quattro Concilj, e de' Romani Pontefici, dell'une, e dell'altre indistintamente seguono a dire: *Cum igitur praedicta omnia et servavimus, et servamus*. Per la qual cosa non può dubitarsi, che rinunciando i Greci, come hanno fatto di poi, alla comunione de' Latini, e nello staccarsi da quel centro di unità, e da quella Sede, che sotto Leone IX. professava, e tutt'ora professa ed insegna la medesima fede, che in quella insegnarono, e difesero e Vigilio, e 'l primo Leone, ed i loro Predecessori, non siansi dipartiti dalle vie battute da' loro maggiori, seguite da un Atanasio, da un Crisostomo, da un Cirillo, i quali venerarono nella Sede di Roma il Primato di S. Pietro. Onde segue manifestamente, che i presenti Greci non possono ritenere le novità introdotte dal Cerulario nella sua separazione, senza dipartirsi dallo spirito di que' Santi ed illustri Patriarchi, i quali nelle gesta loro più gloriose, ne' loro immortali scritti e monumenti, loro additano ancora la Cattedra maestra di tutte le Chiese, e li richiamano a quella unità, e cattolicità di fede, e di comunione, che fu da essi costantemente ritenuta nella subordinazione al Successore del Principe degli Appostoli.

VII. Molto più queste cose debbono valere riguardo a tutte le comunioni Protestanti, nelle quali, oltrechè si è alterata la successione della Dottrina, si è anche interrotta la successione dell'autorità. E quanto all'alterazione della Dottrina, non mi occorre di dover dire alcuna cosa dopo le dimostrazioni patenti, che di quella si sono date da tanti valenti uomini. E'maravigliosa cosa il vedere, che i primi Protestanti si pregiassero di volere rinnovare la Dottrina degli antichi Padri, che indi avendo veduta in essi la loro condannazione, in vece di ricredersi, si sieno rivolti ad insultarli, come ha fatto Barbeiraccio: e che finalmente finiscano, come ho già veduto in qualche libretto, per distinguere in S. Paolo la persona di Appostolo, quella di Filosofo, e quella di uomo, ed accordando l'infallibilità alla persona dell'Appostolo, non vergognarsi di attribuire errori alla persona dell'uomo, e 'l fanatismo a quella del Filosofo. Dal che solo si può da chicchessia conoscere, a quale eccesso d'irreligiosità vada naturalmente a terminare il corso, ed il progresso di quelle comunioni, nell'allontanarsi che fan-

no dal tronco, a cui erano unite. Ne'ragionamenti, che talvolta mi è accaduto di fare con qualche Protestante, mi sono accorto, ch'eglino, per poco che siano illuminati, non sono persuasi, che la Chiesa Romana infetta sia di quelle macchie d'Idolatria e di depravazione, che servirono di pretesto alla separazione de' loro maggiori. Dicono, che vi erano abusi, e che, se quegli abusi non erano approvati, almeno erano tolerati, il che non era neppure lecito: e sul motivo di questi abusi pensano di non essere obbligati a riunirsi colla Chiesa, da cui si separarono; e tanto più, che avendo eglino i precetti del Vangelo, e potendogli osservare, pare loro, che indipendentemente da'riti della Chiesa Romana, può certamente salvarsi chiunque osserva la legge prescritta da Cristo: nè possono indursi a credere, che Iddio voglia condannare un uomo, il quale abbia vissuto onestamente, ed osservato i precetti della Giustizia, e della Carità verso gli altri, per ciò solo, che non siasi assoggettato a certe usanze, e pratiche inventate dagli uomini, e di lor natura indifferenti.

Con tutto ciò io son certo, e 'l dico per esperienza, che un Protestante di buona fede, il quale voglia con attenzione, ed imparzialità ponderare le seguenti considerazioni, per altro semplicissime, dovrà entrare in gran pensiero, e dubitazione su quella sicurezza e fidanza di potersi salvare, che gli pare d'avere nella sua comunione. Egli è certo, che Cristo nel fondare la sua Religione, instituì una Chiesa, o Società, in cui volle, che vi fosse una distinzione tra i semplici Fedeli, ed i Pastori, a'quali conferì l'autorità di predicare, e d'insegnare. Egli è certo, che il ministero Appostolico è stato dagli Appostoli trasferito a' loro successori, a'quali essi comunicavano l'autorità, che aveano di reggere la Chiesa con qualche rito, e segnalatamente colla imposizione delle mani, come si vede praticato riguardo a Timoteo. Egli è certo, che questi Successori col ricevere l'imposizione delle mani, riceveano anche l'autorità d'imporle ad altri, per propagare in questa guisa, e con perpetua successione il ministero da Cristo conferito agli Appostoli. Queste cose sono espressamente dichiarate nella lettera del Nuovo Testamento. Egli è altresì certo, che Cristo diede a'suoi Appostoli, per benefizio della Chiesa, e de' Fedeli, la podestà di rimettere, e di ritenere i peccati; talchè questa podestà fa parte dell'autorità, e del ministero

Appostolico. Dal che si deduce per immediata conseguenza, che una tale podestà col ministero Appostolico è passata per esempio da S. Paolo a Timoteo, da Timoteo a quegli, che da lui riceverono la consecrazione, e così in appresso.

Ciò supposto, quantunque si conceda, che molti sianvi tra Protestanti, che onestissimamente vivano con egregj sentimenti di giustizia, e di equità verso il Prossimo, sinceri, leali, probi, esenti d'ingiustizia, di frode, di tradimento; io credo però, che niuno di essi dirà, o si persuaderà di essere senza peccato, di non essere consapevole a se stesso di alcuna colpa contro alcun de' Precetti del Decalogo. Ora io dimando loro, se possono persuadersi, che Cristo abbia inutilmente conferito a' Ministri della sua Chiesa la podestà di rimettere i peccati; e quale speranza pertanto possano avere, che siano loro rimesse le lor colpe, quando a rimetterle non intervenga l'uso della podestà stabilita da Cristo a questo effetto? Domando di più, come si possano lusingare di avere trasportata seco, nel separarsi, una tale podestà; quando per una parte si vede, che l'autorità degli Appostoli, a' quali fu conferita, passò da S. Paolo in Timoteo colla consecrazione, da Timoteo a' suoi Successori; e quando per altra parte, nel separarsi, s'interruppe presso loro questa Successione, nella quale da' principj della Chiesa si è sempre contenuta, e propagata l'autorità del ministero Appostolico? Non può negarsi, che l'autorità degli Appostoli non sia passata ne' loro immediati Successori: Non può negarsi, che una tale successione non siasi continuata nella Chiesa Romana, nella stessa forma, che già si praticò da' tempi Appostolici. Egli è dunque certo, che l'autorità del ministero Appostolico si è conservata, e mantenuta nella Chiesa Romana, e per conseguenza la podestà di rimettere i peccati data da Cristo agli Appostoli, comunicata dagli Appostoli a' loro immediati Successori, e da questi a quegli, che vennero dopo, e così di mano in mano.

Non può negarsi per altra parte, che la successione dell'autorità non sia stata interrotta nella separazione de' Protestanti: epperò siccome non cominciò Timoteo ad aver l'autorità del ministero, se non quando gli fu data autorevolmente, e con rito esterno da chi avea il poter di conferirla, nè i Successori di questo l'ebbero, se non collo stes-

so mezzo: e siccome non avrebbe bastato a Timoteo, nè a'suoi Successori, nè ad alcuno in que'tempi, il dire, che aveano il Vangelo, e che professavano la fede del Vangelo, per arrogarsi il ministero, senza questa particolare ed autorevole comunicazione, la quale continuò sempre di poi; così al certo essendo cessata quella comunicazione di mano in mano, rispetto a' Protestanti nella loro separazione, in niuna maniera si possono lusingare, che sia presso loro rimasa la podestà di rimettere i peccati.

Nè quì giova il ricorrere agli abusi, che pretendono essersi introdotti nella Chiesa Romana. Non sono questi abusi, quali essi gli hanno fuor di modo esagerati: e nelle pitture che ne fanno, risaltano i colori dell'odio, ma un animo p'acato non mai vi scorgerà i lineamenti del vero. Con tutto ciò non saprebbono eglino assegnare alcuna cosa, la quale sia dalla Chiesa Cattolica Romana autorevolmente praticata, e comandata, la quale facendola chicchessia, debba perciò violare i Precetti della legge naturale, o Divina, e perdere l'onestà, e la virtù: talchè un Protestante, che ritorni alla Chiesa Romana, debba temere di essere costretto per ubbidirle, di macchiare la sua probità, e'l candore della sua innocenza. Il che essendo così, non possono gli abusi, che dicono tollerati, servir loro di pretesto a rimanersi nella separazione da' Pastori, che per legittima successione discendono dagli Appostoli. E certamente Cristo ha predetto, che sarebbono insorti ed abusi, e scandali; e con tutto ciò non ha lasciato di raccomandare a' Fedeli, che dovessero ascoltare i loro Pastori: potendo bensì avvenire, che gli abusi sieno tolerati da' Pastori, ma non potendo avvenire, siccome non è mai avvenuto, per l'assistenza promessa alla Chiesa, cioè agli Appostoli ed a loro Successori, ch'erri la Chiesa, e si abusi ne'suoi insegnamenti. Non possono negare i Protestanti, che non sia nel Nuovo Testamento a chiare note prescritto, che i Fedeli rimangano uniti alla Chiesa, come erano prima di Lutero, e di Calvino i loro maggiori, nella subordinazione a' legittimi Pastori, che sono i Successori degli Appostoli. Per altra parte non potranno giammai produrre un testo chiaro ed espresso, che comandi la separazione dalla Chiesa. Vi ha dunque una manifesta contraddizione tra' loro principj, e la loro condotta; mentre per una parte hanno preteso di non volere seguire altra regola che la Scrittura, e che per altra parte hanno

cominciato la riforma colla separazione dal corpo visibile della Chiesa, a cui erano uniti, senza che nel Vangelo possano trovare alcun passo, che giustifichi, o comandi espressamente (come dovrebbe essere ne' loro principj) un atto di tanta importanza; e molti essendovi, che comandano l'inviolabile unione colla medesima Chiesa.

Per le quali cose vi sarà sempre questa insigne differenza tra la comunione Romana, e le Protestanti e separate, qualunque sieno, che in quella la Società Cristiana è retta da' Ministri, che fin dal tempo degli Appostoli hanno ricevuta, per una ordinazione continuata, e senza interruzione, l'autorità del ministero gli uni dagli altri: cosicchè i titoli della Podestà Ecclesiastica si vedono propagati, e comunicati a' presenti Pastori nella stessa guisa che il furono dagli Appostoli a loro Successori, e da questi a quegli, che vennero dopo, e così successivamente. Laonde il Cattolico Romano non può avere il minimo sospetto, che i suoi Pastori non abbiano la podestà di rimettere i peccati, la quale fu da Cristo conceduta agli Appostoli, perchè questi la conferissero a' loro Successori, e così durasse perpetuamente. Laddove il Protestante non può essere in alcuna guisa sicuro, che cotesti titoli dell'autorità, e del ministero sieno passati nella sua comunione: anzi debbe esser certo del contrario, se per una parte egli è vero, come lo è ad evidenza, che tali titoli non hanno potuto passare in maniera differente da quella, con cui furono comunicati a Timoteo per esempio, e da Timoteo a suoi Successori: e se per altra parte egli è notorio, che da Timoteo a' suoi Successori passarono per via di una continuata ordinazione fatta da chi prima l'avea ricevuta. E' per tanto sicuro il Cattolico Romano, di vivere sotto il governo propagato dagli Appostoli, epperò instituito da Cristo: il Protestante vive sotto un governo, che si pregia bensì di seguire le massime del Vangelo, ma fu instituito dagli uomini; poichè non ha perpetuazione di Ministri fino al tempo degli Appostoli.

Facciamo il caso, che venga trasportato a caso un esemplare del Vangelo in una Isola tutta infedele e idolatra, tradotto nella lingua degli abitanti, e che letto questo Libro, e divolgato, gli abitanti approvino la Dottrina in esso contenuta, e si risolvano a formare una Società di Religione, la più conforme che sappiano ideare, alle massime di

quello. Chi vorrebbe dire, che una sì fatta Società formatasi così da per se, senza comunicazione col rimanente della Cristianità, senza l'intervento d'alcun Ministro legittimo, che ivi ordinasse i Ministri richiesti per il governo Ecclesiastico, fosse la Chiesa instituita da Cristo, e propagata per lo ministero degli Appostoli, quando a fondarla non si suppone intervenuto il ministero di alcun de'loro Successori? Chi vorrebbe dire, che avesse potuto quella darsi a se medesima, e conferire a chiunque avesse voluto, l'autorità del ministero Appostolico? Certamente se ne' primi tempi della Chiesa nascente non poteano i Fedeli darsi da per se una tale autorità, e s'era necessaria l'ordinazione fatta da chi prima l'avea ricevuta; per quale singolare privilegio potrebbe un chicchessia in quella Isola essere il primo a comunicare ad altri, e praticare, per seguire le instituzioni degli Appostoli, una ordinazione, ch'egli non avrebbe ricevuta da altri? Egli è però chiaro, che una tale Società, benchè si pregiasse di reggersi secondo il Vangelo, non potrebbe dirsi mai, che fosse la Società Cristiana propagata per opera degli Appostoli, ed in conseguenza neppure quella, che fu da Cristo istituita. Ora chi non vede, che da una tale Società non è punto differente la riforma ideata, ed eseguita da Protestanti, presa anche nel suo aspetto più favorevole?

Ma s'egli è notorio, che nella sola Comunione Romana non mai si è interrotta la successione dell'autorità, ne viene per diritta conseguenza, che in quella debbe anche essersi mantenuta intatta la successione della Dottrina. Imperocchè l'autorità d'insegnare fu da Cristo raccomandata alla podestà del Ministero, al quale perciò promise l'assistenza sua per tutti li secoli avvenire. Per la qual cosa, provata che sia la continuazione della podestà del ministero, e del governo instituito da Gesù Cristo in una comunione, come si conosce per la notorietà de'fatti, essersi perpetuato nella Romana, rimane anche provata per la medesima l'inalterabile permanenza della Dottrina: essendochè la vera Dottrina non può ritrovarsi fuor della Chiesa Appostolica; nè vi ha Chiesa Appostolica, fuor solo quella, in cui si è perpetuato per una continua successione il ministero degli Appostoli.

VIII. Per autenticare maggiormente le cose sopraddette agli occhj de' Protestanti, stimo pregio dell'opera il re-

care in mezzo un passo di Calvino nelle sue instituzioni, parendomi, che se vorranno considerarlo con attenzione, vedranno chiaramente, che quanto ha di forza l'argomento di Calvino per istabilire la fede, e l'inviolabile autenticità delle Sacre Scritture, altrettanto è convincente per dimostrare l'inalterabile perpetuità della Dottrina di Cristo in quella Chiesa, che instituita da esso, e propagata per gli Appostoli, fu in ogni tempo, e da per tutto conosciuta, e denominata col nome di Cattolica.

Così dice adunque Calvino (*lib.* 1. *delle instituzioni cap.* 8. *art.* 12.) *Adde, quod aliae quoque sunt optimae rationes, cur pondere suo non careat Ecclesiae consensus. Neque enim pro minimo ducendum est, ex quo Scriptura publicata fuit, tot saeculorum voluntates constanter in ejus obedientiam consensisse: et utcumque miris modis eam vel opprimere, vel evertere, vel inducere prorsus, et ex hominum memoria obliterare Satan cum toto mundo conatus sit, semper tamen instar palmae superiorem evasisse, et inexpugnabilem perstitisse.* (Questo carattere di autorità fondato sulla vittoria ottenuta contro gli sforzi del mondo, e dell'inferno, conviene apertamente alla Cristiana Religione, ed alla verità della santa fede, non solo in quanto si contiene ne'Libri della Scrittura, ma in quanto per tanti secoli professata nelle Chiese unite di comunione colla Sede di Pietro; e questo meglio si vedrà dalla natura de'combattimenti, ch'ebbe da soffrire la Religione, e che vengono in appresso dichiarati da Calvino.) *Siquidem nemo fere excellentiore ingenio vel Sophista, vel Rhetor olim fuit, qui vim suam adversus ipsam non intenderet: Nihil tamen profecerunt omnes.* (Questi Sofisti, e Retori sono quegli appunto, contro i quali hanno con dottissime Scritture vendicata la Religione gli antichi Dottori della Chiesa, S. Giustino, Origene, Tertulliano, Eusebio, Sant'Agostino, ed altri, da'quali appare, che nell'oppugnare la Religione di Cristo que'Sofisti, e Retori dirizzavano i loro sforzi contro quella Società visibile, che portava il nome di Cristiana, e sotto quel nome era conosciuta da per tutto). *In ejus excidium universa terrae potentia se armavit: in fumum abierunt omnes ejus conatus:* (contro la stessa visibile Società portarono similmente i loro colpi le più formidabili potenze della terra, come consta dall Istoria delle persecuzioni) *Quomodo tam*

valide undequaque impetita restitisset, nonnisi humano freta praesidio? Quin magis hoc ipso a Deo esse convincitur, quod reluctantibus humanis omnibus studiis, sua tamen virtute usque emerserit. (Quella Religione, che assalita da tante parti si è sostenuta colla sua forza contro tutti gli sforzi umani, che ha domato i suoi nemici stessi, quella è Religione di Dio: tanto confessa Calvino, ed è vero. La Società visibile de' Cristiani, che per tanti secoli ha resistito alle persecuzioni, è quella, che si è propagata per una continua successione di Pastori fin dagli Appostoli, sparsa in tutto il Mondo, unita di comunione colla Sede di Pietro. E qnesto è il fatto accennato dallo stesso Calvino. Dunque questa è Religione di Dio. Ma se la Chiesa visibile, che sostenne le persecuzioni, è opera di Dio, e si conosce tale per il trionfo, che Dio le diede contro le persecuzioni, questa Chiesa visibile non ha più potuto perire. Era dunque ancora in piedi, quando nacquero e Lutero, e Calvino. Fu indi oppugnata da essi, e contro loro si mantiene, e si sostenta tutt'ora sparsa in tutto il Mondo. Gli sforzi pertanto di Calvino per opprimerla, ed ischiantarla, sforzi vani, ed inutili, aggiungono nuovo peso al suo argomento: *fuerunt*, diremo per far onore a lui, ed a'suoi seguaci, *excellenti ingenio vel Sophistae, vel Rhetores, qui vim suam adversus ipsam intenderent: nihil tamen profecerunt omnes*). *Adde etiam huc, quod non una Civitas, non gens una in eam recipiendam et amplexandam conspiravit: sed quam longe lateque patet terrarum orbis, variarum gentium, quibus alioquin nihil inter se commune erat, sancta conspiratione suam auctoritatem adepta est.* (Chi può negare, che in questo tratto non sia espressamente delineata la Cristiana Religione, in quanto professata nella Romana comunione, la quale sola può pregiarsi d'essersi stesa per tutta la terra, di avere avuto seguaci in tutte le Nazioni, e di essere stata riconosciuta come vera per una sì autorevole cospirazione? Or quale conseguenza debba dedursi da un tal fatto, il dirà ora Calvino): *Porro quum plurimum nos movere debeat talis convenientia tam diversorum animorum, et rebus omnibus alioquin inter se dissidentium, quando eam nonnisi coelesti numine conciliatam apparet,* (Questo è appunto ciò che si vede, e che dimostra la particolare provvidenza di Dio sopra la Religione Cristiana, in

quanto professata nella Chiesa Cattolica); *non parum tamen gravitatis illi accrescit, dum intuemur in eorum pietatem, qui sic conveniunt, non omnium quidem, sed quibus, ceu hominibus, fulgere Ecclesiam suam Deus voluit.* (Dice Calvino, che quantunque in tutti quegli, che sono convenuti a riconoscere la Divina autorità delle Scritture, non si ravvisi la pietà; in molti però si scorge questa virtù, ed accresce il peso della loro testimonianza. E quegli sono, che ha voluto Iddio, che come lumi risplendessero nella sua Chiesa. Di questi uomini ragguardevoli per la pietà Cristiana, non so ove Calvino avrebbe potuto rinvenirne uno fuor delle Chiese unite di comunione colla Romana. Prima di Calvino vi sono stati in tutti i secoli uomini d'insigne pietà, e santità di vita, che tali vengono celebrati nell'Istoria Ecclesiastica: mostri Calvino, che quegli, a'quali piacerà di accordare questo pregio, non sieno stati uniti di comunione colla Sede di Pietro, o mostri in qual secolo ha finita la pietà nella medesima; ed in questo caso gli converrà dimostrare, quale differenza vi sia stata tra gli ultimi, a cui vorrà concedere la santità, e quegli, che vengono immediatamente appresso, ed a' quali l'Istoria Ecclesiastica accorda quella santità, che Calvino vorrebbe cominciare a negar loro. Ma questo è un impossibile. E sarà costretto Calvino, o a negare la santità a'Padri de'primi secoli; epperò a ritrattare ciò, che quì dice della pietà di quegli, che hanno riconosciuta la verità della Scrittura: o a riconoscere, che la stessa santità si è propagata fin a'suoi tempi; e che però la Chiesa, in cui fu allevato, era ancora in possesso della vera pietà, e per conseguenza della verità, senza cui non vi ha pietà vera: possesso certamente, che non era in poter di Calvino di toglierle).

Riportiamo ancora il principio dell'articolo seguente. *Jam quanta securitate nos ei doctrinae nomen dare par est, quam tot Sanctorum virorum sanguine sancitam, ac testificatam videmus? Illi pro semel suscepta non dubitarunt mortem animose, et intrepide, atque adeo magna alacritate oppetere: nos cum tali arrhabone ad nos transmissam, qui non certa, et inconcussa persuasione susciperemus?* (Egli è un fatto, che non vi è stato secolo alcuno, in cui nel seno della Romana Comunione non sianvi stati molti uomini, i quali si sono portati volonterosamente, e senza vista di alcuna mercede umana, per

zelo di spargere la luce del Vangelo, e con incredibile desiderio del martirio, a predicare la Cristiana Religione nelle contrade infedeli, confermandola col loro sangue, e con grande animo, ed intrepidezza, ed alacrità spargendolo. Qualunque contemporaneo di Calvino potea dunque dirgli, convincendolo col suo medesimo argomento, che punto non si dovea esitare a ritenere, ed a professare con intera sicurezza una Religione, la quale fino a que'tempi si era trasmessa di secolo in secolo con un pegno sì autentico.) *Non ergo est mediocris scripturae approbatio, tot testium sanguine fuisse obsignatam.* (Ma forse non è stata col sangue de' Martiri autenticata la Cristiana Religione, quale si contiene ne'sacri libri, e secondo l'intelligenza della Chiesa universale, unita di comunione colla S. Sede? Potrà Calvino trovare Martiri, che nel promulgare il Vangelo non abbiano predicata l'ubbidienza a quella Chiesa, a cui erano essi uniti, come prescritta dall'istesso Vangelo? *Non ergo est mediocris Ecclesiae approbatio, tot testium sanguine fuisse obsignatam.*)

Nè solo innanzi Calvino, ma ancora fino a' nostri dì può la Comunione Romana pregiarsi di molti altri illustri Martiri. E questo è un fatto tanto più facile a verificarsi, quanto sono le memorie più recenti, e sul quale dovrebbono i Protestanti fare con imparzialità le ricerche, che merita l'importanza della cosa; e le facciano pur severe quanto vogliono, che io gli assicuro, che tanto più chiaramente potranno scorgere, che tra quelli, che vanno alle missioni, de'quali alquanti sempre conseguiscono la corona del martirio, unico premio delle loro fatiche, vi sono certamente uomini portati *non fanatica intemperie, qualiter interdum erratici spiritus solent: sed firmo, constantique, sobrio tamen, Dei zelo*, per servirmi dell'espressioni di Calvino.

Questi Martiri, che può vantare in ogni tempo la Chiesa Romana, e solo si producono nel suo seno; quelle numerose congregazioni, che si obbligano ad infiniti stenti per redimere i Cristiani Schiavi dalla barbara oppressione d'infedeli padroni, ed anche a sottentrare ne'loro ferri per liberargli, e sottrargli alle miserie, che soffrono, ed a'pericoli della loro salvezza, e che a questo fare si muovono per amore di Gesù Cristo, per imitare gli esempj della sua carità verso gli uomini, dimostrano anche chiaramente, che nella Co-

munione Romana vi ha una terza successione, che forma un autorevolissimo carattere della sua veracità, voglio dire la successione dello spirito eroico della carità, che Gesù Cristo ha portata nella sua Chiesa, che ha praticata, che ha inspirata, e raccomandata a' suoi seguaci, e che non mai venuta meno nella sua Chiesa, sempre sarà un autorevole distintivo di essa. Vantano i Protestanti certi ordini, e stabilimenti bellissimi per benefizio comune, che han luogo presso loro, e non si vedono in molti paesi, che professano la Comunione Romana. Ma oltrecchè in quegli instituti non si scuopre l'eroico della carità, che consiste in sacrificare se stesso, e la propria vita a Dio per bene del prossimo anche nemico, que' tali stabilimenti, anzi che dalla Religion Protestante, procedono dalla natura speziale, e dalla constituzione del governo politico: che però non sono neppure comuni a tutte le Provincie, che la medesima Setta professano. Che però in vano si vorrebbe contrapporre la bontà, e la saviezza di quelle ordinazioni politiche a quello spirito grande, e magnanimo di carità, e di fortezza, che la sola Religione ha inspirato a molti particolari nella Comunione Romana, da cui retti, ed animati hanno operato cose maravigliose a benefizio non solo di altri privati, ma ancora di Provincie intere, e di Regni. Uno spiritoso moderno ha voluto mordere la Comunione Romana col dire, che in essa non si canonizza mai la virtù d'un buon Padre di famiglia, d'un buon marito, d'un buon padrone, tolto che sia Imperadore, o Re; ma che si pregia quella di canonizzare Anacoreti, Claustrali, ed altre simili persone, la cui virtù è fuor delle leggi dell'umanità, nè mai ha niente profittato al bene del genere umano. Ma quando ne' soli Re, ed Imperadori la Chiesa proponesse da venerarsi le virtù sociabili, non tralascierebbe con questo di mostrare a tutti, che sono quelle virtù pregievoli, e da imitarsi: e per altra parte vorrei, che tra questi inutili promulgatori della Società si mostrasse alcuno, che tanto abbia fatto in favor di quella, quanto un qualunque tra gli ultimi ancora, a' quali sono stati dalla Chiesa conceduti gli onori della santità, quanto ha fatto, per ricordarne un solo, e quello, che ho particolare motivo di ricordare, un Alessandro Saoli nella Corsica, il quale introdusse, coll'allettamento della Religione, in quel popolo una volonterosa civiltà, che appena i più

famosi Legislatori poterono colla forza, e colla politica introdurre ne'loro dominj.

IX. Chiunque pertanto sia persuaso della necessità della Religione, e dovrà essere, se vuole dirittamente ragionare; chiunque ha in pregio l'onestà, quegli al certo non può starsi molto tempo sospeso, nè durar molta fatica in riconoscere nella moltiplicità delle Religioni, quale debbasi preferire a tutte l'altre. Vi sono certi caratteri, che dalla idea stessa della Religione risaltano, e si conoscono, dovere essere proprj, ed essenziali a quella, che sola può pregiarsi di essere Divina, e verace: l'antichità della origine pari a quella del genere umano; la perpetuità, ed inalterabile successione; la santità del culto, e de'precetti; le testimonianze di una virtù superiore, che in maniera prodigiosa, e fuor del corso naturale delle vicende umane la regga, e la sostenti. Questi caratteri, a primo aspetto, in una sola s'incontrano: questi, che aperta le hanno dichiarata la guerra, con grandissimo studio hanno tentato d'ingombrargli, e confonderli, ma non hanno mai potuto fare, che luminosi non apparissero: simili ad uno, che avendo durata molta fatica in alzar polve, ed essendosi in quella involto, si pensasse, che più non è il Sole visibile. Quelli, che si prendono a sostenere altre Religioni, cercano bensì con grandissimo studio di mostrare, che non mancano de' caratteri essenzialmente richiesti; ma non possono fare, che per se stessi appajano, e per se stessi si diano a conoscere. Tanto basta per il discernimento. La vera Religione debbe esser per tutti autorevolmente credibile. La necessità di un profondo studio per farne risaltar i caratteri, prova, che non è là, dove si vuole cercarla: perchè se là vi fosse, non sarebbe conoscibile, che da pochi, e per questo solo mancherebbe d'un suo distintivo carattere. La necessità di un profondo studio, per chiunque tenta di volergli oscurare, ove risultano a primo aspetto; l'impossibilità di fare con tutto ciò, che non appariscano, quali sono realmente, come cose notorie, fondate sopra monumenti pubblici, ed autorevolmente attestati, mostra, che la verace Religione altra non può esser fuor quella solo, alla quale legati si scorgono con tanta fermezza, ed immutabilità, ed in forma tanto visibile que' caratteri, che a tutti debbono rendere la Religione autorevolmente credibile. Indi procede quella veramente maravigliosa, ed insigne disparità, che ho accennata (*pag.* 116., *e*

seg. fino a 147.) tra la Cattolica Religione, e tutte l'altre; che queste portano in seno il principio del proprio distruggimento, e nella stessa professione, che se ne fa, e nelle cose, che insegnano, recano giusto motivo di doverne dubitare, ed in seguito rigettarle: laddove nella Cattolica tutto cospira ad attestarne la veracità, nè vi ha parte alcuna, che l'altra distrugga, o metta in sospetto.

Egli è però solo da desiderarsi, che i liberi pensatori vogliano seriamente applicarsi al discernimento della Religione, apportandovi non già un affetto sinistro, ed uno spirito preparato a non volersi arrendere, non una secreta voglia di trovare motivi di dubbio, e di alienazione, non il timore, o per meglio dire, la paura di rimanere convinti, ma un puro amor del vero, un sincero desiderio d'instruirsi, ed anche di arrendersi, veggendo, come il vedranno certamente, siccome la Religione è appoggiata sopra monumenti tali, che gli uomini savj non possono desiderarne de'maggiori, anzi neppure li sogliono desiderare uguali, per determinarsi nelle occorrenze più importanti della vita.

X. Per eccitargli a questo sensato, e ragionevole desiderio, può valere assai uno sguardo, che diano a quella celebre tavola di Cebete, che contiene una sì bella, e sì vera pittura della vita umana. In quella nobile tavola sono delineati due procinti; nel primo vien figurata la vita: fuori vi ha la moltitudine di coloro, che sono destinati ad averla: all'ingresso presiede un genio benefico con una carta in mano, per additare a tutti la via che hanno da tenere, se pervenire vogliono alla salute; ma insieme vi ha una donna, che tiene in mano una coppa, in cui tutti son forzati di bere, nell'entrare che fanno alla vita, *l'errore*, *e l'ignoranza*. Fatti come ebbri per questo liquore, si vanno disviando in tortuosi sentieri, seguendo altre donne lusinghiere, che loro le prime si appresentano, le *opinioni*, le *cupidigie*, le *voluttà*. Indi si vanno aggirando intorno alla *fortuna*, la quale sull'instabile sasso volgendo il piede, dà, e toglie senza considerazione que'doni, che l'opinione ingrandisce, e fa comparire quali beni pregevolissimi, le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole, gli onori, gli imperj: per gli quali altri fatti lieti dalla fortuna, ed altri dolenti, trapassano tutti la vita in una perpetua vicissitudine, ed alternativa di false contentezze, e di veri affanni. A quegli poi, che ha la fortuna arricchiti de'suoi doni, si fanno

incontro con vezzoso aspetto la *sfrenatezza*, *l'impudicizia*, *l'avarizia*, *l'adulazione*. Queste tosto gl' impoveriscono, ed impoveriti che siano, rimangono in schiavitù sotto l'aspro governo di quelle infide lusinghiere, che gli spingono alle scelleratezze, agl' inganni, agli spergiuri, a' tradimenti: così cadono nelle mani della *vendetta*, che gli attende col flagello in mano; ed in buca piena di orrore si stanno ristretti in mezzo della *malinconia* tutta rannicchiata col capo fra le ginocchia, della *calamità*, che si straccia i capelli, del *pianto* finalmente, e della *disperazione*. Da questa orribile buca vanno indi a poco a precipitarsi nell' abisso dell' *infelicità*, se per buona sorte non si fa loro incontro il *pentimento*, che gli richiami per altro sentiero, e gli guidi alla *vera sapienza*. Ma col *pentimento* si accompagna ancora talvolta una qualche opinione, che gli fa traviare dalla diritta via, e gli conduce ad una falsa imitatrice della vera sapienza, cioè alla *vana erudizione*. Intorno a questa stanno i suoi seguaci, *Poeti*, *Rettorici*, *Dialettici*, *Musici*, *Aritmetici*, *Geometri*, *Astrologi*, *Epicurei*, *Peripatetici*, *Critici*. Questa insegna molte cose buone, ed utili, ed egregie, e che possono indirizzare alla vera sapienza; non è però la vera sapienza, perchè con quella si accompagnano ancora, ed intorno ad essa si vanno aggirando la *sfrenatezza*, *l'avarizia*, la *libidine*, *l'adulazione*, le *cupidigie*, le *voluttà*; e sì ancora perchè questa dal volgo, e dagli uomini leggeri, che sono moltissimi, onorata col nome di sapienza, fa, che molti di quella si contentino, e non più alla vera sapienza rivolgano il pensiero. Si scorge però in quella tavola un'altra via scoscesa, e dirupata, che guida alla cima di un colle eminente, ove stendono amichevolmente le mani la *continenza*, e la *tolleranza*, ed ajutano chi tenta di salire. Queste sono guide sicure, che conducono alla *vera sapienza*, la quale in aspetto venerabile si sta ferma su di una base riquadrata, e stabile, ed ha a' suoi fianchi la *verità*, e la *persuasione*. Questa porge, a chi viene a lei, confidenza, e sicurezza di quiete, e di felicità; il purga dell' *ignoranza*, e dell' *errore*, e scaccia insieme da esso *l'arroganza*, la *cupidigia*, *l'incontinenza*, *l'ira*, *l'avarizia*. Così risanatolo, l'introduce alla *scienza*, ed alle sorelle di essa, quanto semplicemente adorne, altrettanto risplendenti per la propria, e natìa bellezza, alla *fortezza*, alla *giustizia*, alla *bontà*, alla *temperanza*,

alla *modestia*, alla *liberalità*, alla *clemenza*. Queste il conducono alla *Beatitudine*; ed egli ottenuta una gloriosa vittoria sopra i suoi vizj, mostri fieri, ed abbominevoli, colla corona in capo si ferma nella fortunata *stanza de' Beati*, tutta luminosa, ed abbondante di pure delizie, ove dimorano tutte le *virtù* colla *felicità*. Quegli poi, che pervenuti alla tolleranza, perdendo coraggio, e vinti dalla stanchezza, tornano indietro, sono nella loro vituperevole fuga perseguitati da ogni male: nè però incolpano se stessi, ma la sapienza, ed i suoi seguaci, e nel darsi di nuovo in preda alla *sfrenatezza*, ed alle *cupidigie*, senza frutto menano una vita miserabile, disperati di non poter godere de' beni di quaggiù, nè di averne quel piacere, e quella quiete, che vorrebbono.

Io credo, che chiunque sia, il quale per pratica, ed esperienza conosca, cosa sia la vita umana, vedrà con gran piacere, quanto veracemente, e naturalmente abbia il gran Filosofo Cebete dipinte le miserie, in cui si avvolgono coloro, i quali sotto il volubile impero della fortuna seguono le opinioni, le cupidigie, le voluttà, e si danno in poter della sfrenatezza, dell' avarizia, dell' adulazione. Credo, che rimarrà convinto altresì, che per quanto si accordi a quella erudizione, la quale in se stessa è di grandissimo pregio, e che ha per seguaci Letterati d'ogni genere; pure non vale a ritrarre l' uomo dalle sue miserie, perchè sola non vale a ritrarlo da' vizj; perlocchè anche vana si chiama da Cebete. Stimo finalmente, che niuno vi ha così privo di senno, che non pregiasse al pari di qualunque gran tesoro l'acquisto di quella sapienza proposta dal Filosofo Tebano, come la sola, che può apportare pace, e tranquillità al cuore dell'uomo; mentre resiste a' vizj, che continuamente lo allettano, eppure il conducono all' infelicità. Ma questa sapienza non vien definita dal Filosofo, e solo vien descritta per certi caratteri, che le debbono convenire, ovunque sia, e qualunque siasi. Ora chiunque vorrà riflettervi, scorgerà facilmente, che questi caratteri nella sola Religione si trovano, e, che la sola Religione pertanto può meritare l'onorato nome di vera sapienza, e sola produrre i desiderabili effetti, che quì alla vera sapienza vengono attribuiti. E certamente nel solo sistema di una Religione, che additi una futura felicità, possono verificarsi queste due cose, che si abbia da rinunciare per amore stesso della felicità, a qua-

lunque diletto nemico della virtù, e dell'onestà; e che rinunciando ad ogni qualunque sì fatto diletto, sia l'uomo per condursi ad uno stato di beatitudine tanto costante, quanto lo è la immutabile forma dell'onesto. La sapienza di Cebete dimostra, siccome l'uomo, col seguire le cupidigie, e le voluttà, cade nella buca dell'infelicità; ma questa sapienza, se non è la Religione, non saprebbe mostrare una beatitudine, che corrispondesse alla violenza, che l'uomo dee farsi per non seguirle. E che potrebbe quella dire ad un Epicureo, il quale facesse consistere la virtù, e la felicità in goder della vita, *finchè diletti, e gioje inebbrian l'alma*, e poi privarsene?

Nè può alcuna sapienza, distinta dalla Religione, sottrarre senza frode gli uomini al volubile impero della fortuna, per la varietà, e moltiplicità de'beni, ch'esige la condizione di lui in questa vita, ed a'quali soli potrebbe in tal caso rivolgersi l'amor della felicità. Dalla sola Religione può provenire quella confidenza, e sicurezza, che secondo Cebete, dona la vera sapienza, cioè, come dice, *quella particolare certezza, con cui l'uomo si persuade, che in questa vita non gli avverranno incontri dispiacevoli, o duri*: poichè non comporta la condizione dell'uomo di potere evitare incontri durissimi, se si riguarda la sola vita presente, e che colla sola virtù, riferita anche unicamente a questa vita, non si possono addolcire in alcun modo. Laddove la considerazione di un'altra vita, e di una provvidenza saggia, e benefica, col riempire l'animo di una dolce speranza, può rendere i più aspri travagli non solo tollerabili, ma piacevoli, e conformi all'amor della felicità: che tale è al certo la natura di questo amore, che tutto anima lo spirito dell'uomo, che senza la speranza d'un maggior bene, non può l'animo ricrearsi ne' travagli, e può per una tale speranza trarre da' grandissimi travagli un maggior godimento.

La sapienza non può persuadere, che la virtù sola basti per fare l'uomo beato. Questo paradosso degli Stoici fu sempre e dal senso umano respinto, e dalla ragione. Sarebbe dunque bugiarda la sapienza lodata da Cebete, nè avrebbe a'suoi lati la verità, e la persuasione.

Ma se la verità dimostra queste tre cose, che l'uomo seguendo le cupidigie cade nell'infelicità; ch'egli sempre dee seguire le virtù, sebbene non sempre in questa vita le

virtù apportino la felicità; che pure finalmente a seguire la virtù dee essere mosso, ed animato dall'amor della felicità; egli è chiaro, che per ritrarre gli uomini dalle cupidigie, e strignerli colle virtù per amor della felicità, dee la sapienza rendergli sicuri di una beatitudine, che accoppi colle virtù un costante godimento. Questo il fa la Religione coll'additare, non su questa terra, ma nel seno di una Divinità giusta, benefica, e provveditrice quella fortunata *stanza* de'beati, ove l'animo immortale adorno delle perfezioni convenienti ad una natura intelligente, goda immutabilmente dell'intelligenza del vero, e dell'amor del bene.

Potendo pertanto la sola Religione accordare quelle tre massime, che abbiamo detto sopra, stabilite dalla verità, e per ogni altra parte incompatibili; ed avendo inoltre sì maravigliosi, e luminosi caratteri di veracità, quali sono quegli, che abbiamo descritti in questo ragionamento; lascio, che gl'Increduli trovino un'altra idea, o forma di sapienza in qualunque Filosofia, la quale sedendo in mezzo della verità, e d'una legittima, e fondata persuasione, possa incamminare gli uomini alla beatitudine per la via segnata da Cebete, e far, che l'amor della felicità gli allontani dalle cupidigie, che sempre allettano, e sempre si accosti alle virtù, che molte volte disgustano.

ANNOTAZIONI

AGGIUNTE DALL'AUTORE.

Non di rado avviene, che nel prendere un libro in mano, il Leggitore si contenti di volgerne alquanti fogli, trascorrendo d'un luogo all'altro, senza darsi pensiere di osservare la connessione delle parti fra loro, nè di tutte insieme coll'oggetto, che l'Autore si è preso a trattare. E sebbene ciò accada tal volta non tanto per colpa di chi legge, quanto per difetto del Libro, che non appresenta il pascolo che in esso si cercava, ne suole però nascere un inconveniente assai grave; ed è, che certi tratti presi così al volo, si volgono in un senso diverso da quello, che verrebbe determinato, ed apparirebbe dal confronto di que'tratti con altri sparsi nell'opera; giacchè non in ogni luogo si possono apporre, o ripetere tutte le clausole, che sarebbono necessarie per andare incontro ad ogni ambiguità, ed aliena interpretazione.

Quindi ha creduto l'Autore dovere soggiugnere le seguenti noterelle per isgombrare le difficoltà, che possono affacciarsi in certi passi, e dichiarare con più di esattezza il senso inteso da lui, quale per altro trovasi già per lo più dichiarato, e nel corso di questa medesima opera, e nelle susseguenti, nelle quali ha sparso varj materiali, che avea raccolti per la continuazione, se le circostanze in cui si trovò involto dopo la pubblicazione del primo volume, gli avessero permesso, o lasciata la speranza di terminarla.

SUL RAGIONAMENTO

Delle Disposizioni dello Spirito nello studio della Religione.

1. *Pag.* 24. Il nome di = Religione naturale =, che si trova menzionata in questo luogo, si prende in senso largo per quel lume di ragione, che conduce a dovere riconoscere un Ente supremo, a cui dee l'uomo culto, ed ossequio. Altronde si è in questa stessa opera espressamente, e più volte notato, che la Religione propriamente detta, dee onninamente fondarsi sulla Rivelazione, nè può da essa prescindere. V. *pag.* 134.

2. *Pag.* 31. Non si vuole già quì concedere, che alcuno de' primi Padri abbia creduto Dio corporeo; e solo si

prescinde dalla quistione, che si è eccitata relativamente ad alcuni pochi, per non distrarsi, con questa discussione critica, dal dimostrare l'insussistenza del raziocinio di Collins, ch'è l'oggetto di questo passo.

Nel parallelo, che poi si fa ne' fogli seguenti, tra gli uomini rinomati, che senza usare l'insana libertà di pensare voluta da Collins, promossero le scienze, e l'arti liberali; ed altri molti, ai quali cotesta licenza non giovò per alcuno accrescimento delle umane conoscenze; le lodi, che si danno a' primi, quali furono Bacone, Galileo, Cartesio, Neuton ec., non riguardano, che la semplice fama d'ingegno, e di sapere, che colle loro fatiche, o scoperte si acquistarono, nè portano segno alcuno di approvazione del particolare modo loro di pensare su varj oggetti anche naturali; il che neppure potrebbe farsi senza contraddizione, sendo essi discordi fra loro in tanti punti. L'unico scopo si è di mostrare con tal confronto, quanto illusoria sia la pretensione di Collins nel proporre la licenza di pensare, disprezzatrice d'ogni Religione, qual mezzo necessario, ed opportuno al progresso delle umane conoscenze.

3. *Pag.* 40. = Logica = Non solo nella età matura, ma in mezzo alle sue più gravi forensi, e politiche occupazioni non tralasciava Cicerone di esercitarsi frequentemente nelle sottigliezze della Dialettica Stoica col celebre Diodoro, ch'egli si tenea in casa.

4. *Pag.* 43. Segue tuttavia quella rispettabilissima nazione a produrre degni emulatori in ogni genere della gloria de' loro Maggiori, li quali fanno argine al torrente, e vivo mantengono lo spirito delle scienze, e delle buone arti.

5. *Pag.* 56. Sebbene la Filosofia Platonica siasi sovra tutte le altre, per quanto comportavano le tenebre del Paganesimo, sollevata ad una idea più sublime della Divinità, del che rende una ben luminosa testimonianza Sant'Agostino *ne' Libri della Città di Dio* composti negli anni più maturi, e segnatamente *l.* 8. *ne' primi Capi*; non è però, che quella Filosofia vada immune da gravissimi errori, come ivi avverte il Santo Dottore, e si è di quando in quando notato di tutte le sette filosofiche in più luoghi di questa opera. V. *pag.* 119., *e* 120.

6. *Pag.* 59. Si parla delle forme sostanziali intese nel senso peripatetico, quali entità distinte realmente dalla ma-

teria, e non di quelle, che risultano dalla varia tessitura de' corpi, per le quali si spiega da' moderni il modo della corruzione, e vicendevole generazione de' medesimi, quale ha certamente luogo nella natura,

7. *Pag.* 68. = Ma venendo la Religione a strignersi colla virtù, rende buona quella, che sola era bella =. Cioè, che oltre la bontà, ed onestà intrinseca, per cui è bella di sua natura, le comparte quella bontà relativa, per cui diviene un mezzo più atto a promuovere la felicità dell'uomo.

8. *Pag.* 74. L'idea, e 'l fondamento della obbligazione si troveranno più ampiamente sviluppati ne' *Discorsi sull'uomo ec.* (*Ved. Tom.* VII, *pag.* 87. *e segg.*)

9. *Pag.* 74. = Non per avvalorare il vincolo della obbligazione =. Ciò riguarda la sola imposizione della pena contenuta nella *Sanzione*, di cui solo si parla in questo luogo, non la forza, che deriva dall' autorità del Legislatore; dettando la stessa retta ragione, essere dovere indispensabile il prestare ubbidienza ad un legittimo Superiore.

10. *Pag.* 75. = Come pare più ragionevole =; cioè più conseguente al falso principio ivi esposto; conseguenza però assurda, non meno, che il principio; come può intendersi dalla spiegazione ivi aggiunta.

11. *Pag.* 79. = E Voltaire medesimo, parlando pure di Maometto, riflette, ch'Egli in niente alterò la Morale ec. = Si riferisce questo detto come argomento *ad hominem*, onde confermare contro i liberi pensatori, che la Morale non è parto di opinione, ma fondata su principj stabili, e di sua natura universali, non che Maometto non abbia di fatto bruttamente alterata la Morale: del che si danno prove *p.* 380. *e* 381., ove si ragiona *della impura Setta di Maometto*.

12. *Pag.* 81. = Un morale senso, ed accorgimento del giusto, e dell'ingiusto =. Non è questo senso morale una impressione organica, onde si desuma la distinzione del giusto, e dell'ingiusto; ma un affetto conseguente alle differenti impressioni, che riceve l'animo dalle nozioni del giusto, e dell'ingiusto, in quanto di loro natura conformi alla retta ragione, o da quella difformi; come si spiega *ex professo* nella Dissertazione *dell' Origine del senso morale* nel Vol. II., ove si combatte la depravata nozione, che taluni hanno tentato d' introdurre sotto il nome di senso morale.

13. *Pag.* 94. = Dall'appetito della propria felicità =.

O per meglio dire, dall'appetito del bene sommo, e perfetto, appreso in generale.

14. *Pag.* 117. A' motivi quì dichiarati debbono aggiugnersi gli altri motivi di credibilità, che si recano sotto il titolo *Del discernimento della Religione*, *pag.* 366., *e seg.*

15. *Pag.* 118. = Il poter di Dio . . . . sovra il cuore, e la volontà dell'uomo = . Non è quì luogo di spiegare, come si eserciti questo sovrano potere del Creatore sovra le volontà umane, senza lesione della libertà; il che si trova ampiamente dichiarato da insigni Dottori nelle Scuole Cattoliche.

16. *Pag.* 126. = Non è una vera chiara vista della ideale forma della giustizia = . S'intende la chiara vista di que' principj, su quali è fondata la conoscenza dimostrativa della definizione, o essenza della giustizia, considerata in generale, ed in astratto, qual può essere conosciuta da un Filosofo; il che non esclude la nozione, che della giustizia hanno gli uomini anche più rozzi ne' casi particolari, come antecedentemente si è spiegato: nozione bastante a destare quel sentimento di approvazione, e compiacenza del giusto, che dee intendersi per nome di senso morale.

17. *Pag.* 126. = Si dipartirono dalle credenze volgari per accostarsi ad una Religione più pura, e più santa =. Cioè la conosciuta assurdità delle credenze volgari fece loro scorgere il bisogno di trovare un Culto più puro; ma non era dato alle sole forze della natura di rinvenire, ed abbracciare il puro culto della verace Religione, come si è in più luoghi avvertito. Quindi le virtù de' Filosofi, sebbene degne di lode nell'ordine morale, erano lontane da quella verità, e perfezione, che debbono avere nell'ordine superiore della Religione.

18. *Pag.* 135. E' bensì dimostrata la incommensurabilità del diametro, e della circonferenza del circolo, ed in conseguenza l'impossibile rettificazione di quella; onde può ben anche dirsi dimostrata l'impossibilità della quadratura del circolo per un qualunque metodo, che supponga la rettificazione della circonferenza. Ma ciò non esclude la possibilità di un qualunque altro metodo; siccome di fatto si è ritrovata la quadratura delle Lunule, indipendentemente dalla rettificazione delle porzioni di curve, fra' quali sono comprese.

19. *Pag.* 146. = Di una testimonianza forse più autorevole rispetto a lui = . Parlando del valore di questa testimonianza in se, si è dichiarato sopra (*pag.* 138.) qualmente è di gran tratto superiore a qualunque altra testimonianza. Quì si parla della impressione puramente naturale, che dee fare sull' animo anche più rozzo l' una testimonianza paragonata con l' altra, non della impressione risultante dal complesso de' motivi di credibilità; molto meno dell'assenso sovranaturale dettato dalla Fede.

20. *Pag.* 148. = Il popolo portato a credere certe istorie vane, ed apocrife, e tenerle per vere, e forse con ugual persuasione = . Non si concede, nè si dee concedere agl'increduli, che il popolo presti lo stesso genere, e lo stesso grado di assenso a sì fatti racconti, che alli dogmi della Religione, che professa credere nel formare l' atto di fede. Solo si vuole, che posta anche una conformità di persuasione, quale la suppongono gl'Increduli nel popolo, dall'insussistenza dell' una non si può arguire contro la fermezza del prudente assenso, che presta a' motivi di credibilità, molto meno contro la certezza dell' assenso sovranaturale proprio della fede.

21. *Pag.* 161. = E giudicar sanamente, e senza parzialità, della intrinseca loro fermezza = . Si propone all'Incredulo questo ritorno su se stesso qual mezzo acconcio, onde riconosca la vanità delle impressioni disfavorevoli da lui ricevute contro la Religione; non qual motivo di tenere sospesa neppure per un momento la sommissione dovuta alle verità della fede, e all' autorità della Chiesa. *V. Bellarmin. l. 3. de Verbi Dei interpret. cap.* 10. *ad 7. argumentum*, ove osserva, che sebbene pecca il Cristiano nel sospendere la sua sommissione all'autorità della Chiesa; *tamen posito hoc dubio, et hoc peccato non male facit scrutando ec.*, purchè il faccia *intentione inveniendi veritatem, et non calumniandi*. E conclude: = *Deberet ille quidem sine examine recipere doctrinam Ecclesiae, tamen melius est, ut examinando praeparetur ad veritatem, quam negligendo remaneat in suis tenebris.* =

22. *Pag.* 162. Nel fatto può dirsi, che alquanti Ministri della Religione si muovano dall'interesse più, che da buono spirito ad esercitare le funzioni del loro Ministero; ma è assolutamente falso, nè mai proveranno gl' Increduli,

che la Chiesa sia mai stata da sì basso motivo guidata nel promuovere le instituzioni riguardanti la Religione.

23. *Pag.* 163. Si è qui riprodotto il carattere di Lord Bolinbrocke, quale ce lo rappresentano i promulgatori della postuma di lui opera; onde possa vieppiù apparire dal confronto la debolezza de'più possenti Atleti della Miscredenza, nell'avventarsi, che fanno contro alla Religione; il che può adattarsi ad alquanti altri famosi Scrittori nominati in questa Opera. Quanto agli argomenti recati da Bolimbrocke, la verità è, che a tutti si erano date preventivamente opportune, e soddisfacenti risposte, le quali sono state anche dappoi maggiormente illustrate da quegli, che si presero a confutarlo espressamente. Ma fra quelle si può di alcune almeno francamente asserire, ch'erano di già portate a tal segno di evidenza, che le opposte difficoltà non poteano riprodursi senza una espressa mala fede, o trascuranza equivalente a mala fede. Dal che si può comprendere di qual tempra fosse il talento dell'Autore nel raccorre sì fatta opera; che è ciò, che si è voluto indicare in questo luogo, e non al certo insinuare, esservi altre obbjezioni, alle quali non si fosse innanti compiutamente risposto, come si può abbastanza intendere dalla stessa esposizione.

24. *Pag.* 164. = A sostenere contro l'epoche fissate da Mosè le antichità Cinesi. = Delle antichità Cinesi vedasi ciò, che si è soggiunto *p.* 372., *e* 374., *e la Dissertazione sulle medesime inserita nel Saggio Teologico*, stampato in Roma 1775., ove si è soddisfatto, e si può dire dimostrativamente, all'argomento, che si è preteso trarne contro l'autorità de'libri sacri.

25. *Pag.* 165. = E questo può egli fare per via d'un metodico esame. = Si propone questo al Miscredente non qual motivo di sospendere l'assenso alla verità della fede, ma qual rimedio al cieco suo depravato affetto. *V. la nota superiore* 21.

26. *Pag.* 167. = (Per dare agli Avversarj tutto ciò che vogliono.) = Non è che ciò si conceda in alcun modo; ma usando il consueto *dato*, *et non concesso*, si mostra, che ciò non ostante rimane fermo l'argomento ivi proposto.

27. *Pag.* 184. = Che fondo si può fare = Ben si scorge, che non si comprendono quì frà liberi pensatori nè

Salomone, nè i Profeti ridicolosamente inseriti da Collins nel suo Catalogo.

SU L'ESAME

Delle Opinioni degli Antichi Filosofi ec.

28. Premettiamo, che l'oggetto di queste ricerche intorno alle Dottrine degli antichi Filosofi non è altro, che di stendere, e sviluppare quanto con più precisa, e sugosa brevità leggesi espresso nel Catechismo Romano (*P. I. art. 1. n. 6.*). *Non reliquit tamen Deus, ut inquit Apostolus, semetipsum sine testimonio benefaciens, de Coelo dans pluvias, et tempora fructifera, implens cibo, et laetitia corda hominum. Quae causa fuit Philosophis nihil abjectum de Deo sentiendi, et quidquid corporeum, quidquid concretum, et admistum est, ab eo longissime removendi, cui etiam bonorum omnium perfectam vim, et copiam tribuerunt, ut ab eo, tanquam a perpetuo quodam, et inexhausto fonte bonitatis, ac benignitatis omnia ad omnes creatas res, atque naturas perfecta bona dimanent; quem sapientem, veritatis auctorem, et amantem, justum, beneficentissimum, et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa, et absoluta perfectio continetur: cujus immensam, et infinitam virtutem, omnem complentem locum, et per omnia pertinentem esse dixerunt.* Ed in vero quanto falsa, altrettanto ingiuriosa è alla mente umana, ed alla verità stessa la insidiosa pretensione di coloro, li quali vogliono, che non mai sorgesse in tutta l'Antichità, e neppure in mente de' più chiari ingegni vera idea d'immaterialità, che distinguesse la Divinità stessa dal complesso delle nature corporee, quasi che una si fatta nozione fosse per così dire eterogenea all'umano intendimento, e dovesse aversi in conto di nuovo fantastico pensamento, anzi che concetto d'illuminata ragione, che altramente non avrebbe sfuggito il penetrante acume di tanti celebri Filosofanti.

Dall'esame, che quì si produce delle Dottrine della Setta Jonica, e della Pitagorica chiaramente apparisce quanto alto si era di già sollevata la Filosofia di que' tempi nella contem-

plazione di sì fatte sublimi verità, del che non dubitò S. Agostino sovra lodato rendere una ben pregevole testimonianza; sebbene per la debolezza della umana ragione vi accoppiassero gravissimi errori, come Egli nota, e come in più luoghi si avverte nel corso di questo Esame; laonde le lodi, che si danno a quei Filosofi, non cadono già sul complesso delle loro Dottrine, ma unicamente su quel tanto di vero, e di ragionevole, che seppero contrapporre agl' insani errori dell'Ateismo, e del Materialismo. La mescolanza di questi errori ha somministrato un forte argomento, onde fare spiccare l'insigne differenza, che la Cristiana Filosofia innalza sovra la Sapienza del secolo, conforme all'insegnamento del Catechismo Romano *nell'art. citato n.* 4., del che si è detto in più luoghi di queste ricerche, e più espressamente nell'Epilogo di questa opera *Del discernimento della Religione*, *e* nella *seconda Dissertazione* in fine del *Saggio Teologico*.

29. *Pag.* 204. Nota (1) in fine. L'instituzione del culto, secondo Plutarco, potè essere simbolica, ma non perciò fu il culto men superstizioso, e parto ne fu una parente assurdissima idolatria presso quelle cieche Nazioni.

30. *Pag.* 276. = L'argomento del Pitagorico . . . è al certo convincentissimo. = S'intende contro il sistema degli Atomisti, che si prende ad oppugnare, li quali ammettevano corpicelli indivisibili, e pure composti di parti attuali; ma di niuna forza è l'argomento nel sistema Aristotelico, che non ammette nel continuo parti attuali, ma soltanto possibili; talchè il continuo risulti non dalla unione delle parti, ma piuttosto dalla natura del continuo derivi la possibile divisione delle parti. Del che si è detto *nella risposta alle difficoltà di M. Dupuis* (Tom. V.).

31. *Pag.* 284. = La unità era chiamata sostanza. = Questo nome di sostanza si adatta pure propriamente non solo alli principj costituenti, ma anche al composto che ne risulta.

32. *Pag.* 303. = E quando Platone stesso dice, la mente non essere soggetta al moto di traslazione: il che appunto è proprietà di una sostanza propriamente una, indivisibile, incorporea? = Si tratta del moto di traslazione, ossia locale; inteso nel senso *univoco*, in cui conviene alli corpi, che sono commensurabili allo spazio, che percorrono;

conforme a ciò che insegna S. Tommaso in più luoghi, e segnatamente *P. 1. qu. 53. art. 1. Dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori, et Angelo, ita et moveri.* Così pure Sant'Agostino *l. 8. de Gen. ad litter. c. 20. Spiritalem creaturam corporali praeposuit: quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora, et loca . . . . omne autem, quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri: et non omne quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri.*

33. *Pag.* 326. = Si è la sapienza di Dio = In quanto la verità obbjettiva in Dio non è realmente distinta dall' atto stesso del Divino intelletto.

34. *Pag.* 334. L'espressione di Clemente Alessandrino. = *Atque haec quidem sufficiunt ad Dei agnitionem*, = dee intendersi in questo senso, che quel raggio di verità, che riluce nella idea di Dio, quale veniva spiegata nella Scuola Pitagorica, era sufficiente a confondere gli stolti errori della gentilità intorno alla natura di Dio, e alla pluralità degli Dei; e nel soggiugnere: *Quae ab ipsis quidem Deo inspirante scripta*, si accenna quel lume di ragione, che viene da Dio, e che non fu del tutto spento, sebbene ottenebrato per lo peccato; in virtù del quale disse anche S. Paolo: *Deus enim illis manifestavit.* Su di che scrive S. Tommaso (*in Cap. 1. ad Rom. lect. 6.*) *Sic ergo Deus illis manifestavit; vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur.*

35. *Pag.* 336. Rimane ancora dubbio, ed oscuro, se Pitagora prendesse il nome di emanazione in quel secondo senso, cioè di produzione di cosa da un principio, in cui sia essa contenuta in maniera eminente, e per cui avviene, che la cagione dia l'essere all'effetto senza diminuzione alcuna, o comunicazione del suo proprio essere, il quale senso potrebbe conciliarsi colla vera idea della Creazione; in quanto che il dare l'essere senza diminuzione, o comunicazione della causa producitrice, in cui l'effetto sia contenuto in maniera eminente, importa una produzione dal nulla, chè è il distintivo carattere della Creazione. S. Tommaso nega una tale nozione agli antichi Fisici; ma la con-

cede a Platone, e ad Aristotile, (*presso Silvio in* 1. *p. q.* 45. *art.* 2.). S. Agostino *lib.* 8. *de Civit. c.* 9. non mostra difficoltà di stenderla anche agl' Italici, ed a' Pitagorici. *Quicumque igitur Philosophi de Deo summo, et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector . . . . sive Platonici accommodatius nuncupentur . . . . sive tantummodo Jonici generis, qui in eis praecipui fuerunt ista senserint, sicut idem Plato, et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici propter Pythagoram, et Pythagoreos, et si qui forte alii ejusdem sententiae identidem fuerunt, . . . eos omnes ceteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur.*

Per togliere in soggetto sì rilevante le ambiguità, che sulla voce di emanazione presso gli antichi si sono eccitate da qualche moderno Scrittore, che poco conto fa dell'autorità de' Padri, e Dottori della Chiesa, sono da notare le cose seguenti. I. che il nome di emanazione si può in sano senso adattare alla Creazione dal nulla, come da S. Tommaso (*I.P.qu.*45.*art.*1.): *Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius Entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine Creationis.* II. Che il dire, che le Creature sono prodotte, o procedono dalla essenza di Dio, come da causa universale attiva, non significa una preesistenza delle Creature nella essenza di Dio secondo il proprio Essere, o qualunque parte del proprio Essere; ma secondo che l'effetto dicesi eminentemente contenuto, e preesistente nella sua causa, conforme al detto di S. Tommaso (*I.P.q.* 14.*art.*5.): *Quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima.* Onde viene a spiegare qualmente Iddio conosce le cose create in se stesso. III. Che per tanto la produzione dell'Ente, quanto alla totalità del suo Essere, non suppone, anzi esclude ogni soggetto preesistente, da cui, come da principio materiale, abbia potuto trarsi; come dice S.Tommaso (*qu.*45.*art.*1.): *Si consideretur emanatio totius Entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi.* IV. Che per tanto alla espressione usata dagli Antichi, nel dire, che il mondo fu estratto dalla causa universale, quale si riferisce (*p.*340.), per prevenire ogni am-

biguità, e pericolo di errore deesi sostituire l'espressione propria, e comune, cioè che le creature eminentemente contenute nella essenza di Dio *tamquam effectus in causa universali activa*, sono quanto alla totale loro entità prodotte *ex non ente*, cioè dal nulla, come più volte si è ripetuto in tutto il corso di questa Opera.

Epistola Auctoris ad Jacobum Bruckerum pro ejus Explicatione Systematis Emanationis Pythagoricae cum adnotationibus Editoris.

CL. VIRO JACOBO BRUCKERO

HYACINTHUS SIGISMUNDUS GERDIL

S. P. D.

Nonnisi superioribus hisce diebus ab humanissimo viro, mihi tibique amicissimo Cl. Dutens (1) accepi, editum a te in lucem fuisse volumen sexrum accessionum ad Criticam tuam Philosophiae Historiam (2). Librum diligenter conquisivi, atque ad me delatum cum magno jucunditatis fructu pervolutare cepi. Quod in eo scriptionem meam italicam non sine aliqua nominis mei, et operis laude commemoraveris, id totum tribuo praestanti humanitati tuae (3).

(1) Ludovicus Dutens, vir, quemadmodum illum Bruckerus appellat (in Vol. VI. *Historiae Criticae Philosophiae*, pag. 903.) *doctissimus, multaeque lectionis, et acris judicii*, magnam sibi existimationem peperit Opere, Lutetiae Parisiorum edito an. 1776., cui titulus est: *Origine des Découvertes attribuées aux Modernes*. In hoc amicorum suorum Gerdilii, et Bruckeri, magna utriusque cum laude, non semel meminit. Vide sis Epistolam nostram ad Lectorem huic Volumini praefixam.

(2) Hic est integer Voluminis titulus: *Jacobi Bruckeri Reg. Soc. Scient. Berolin. membri Historiae Criticae Philosophiae Appendix, accessiones, observationes, emendationes, illustrationes, atque supplementa exhibens* ..... Lipsiae Impensis Haered. Weindemanni, et Reichii MDCCLXVII.

(3) In epistola ad Lectorem loca aliquot *Historiae Criticae* jam protulimus, in quibus Cl. Bruckerus, licet a Gerdilii sententiis non raro dissentiens, ejus tamen ingenium, eruditionem, elegantiam, suavitatem, religionem summis laudibus extollit. Sed longum esset afferre singula; nam integras quandoque Sexti sui Voluminis paginas in ejus doctrinis et opinionibus exponendis insumit. Hic unum selegisse sufficiat, quod propius hujus epistolae Auctoris nostri ad Bruckerum datae argumentum attingit; Illius scilicet in philosophiam Pythagoricam commentationes. Sic igitur ait pag. 262.: *His* (qui de Pythagora, ejusque secta olim scripserant) *ex recentissimis Scriptoribus addenda V. Cl. Hyue*

Quod in nonnullis rebus ad veterum Philosophorum sententias pertinentibus ea refellenda sumseris, in quibus ego a Te dissenseram, id vero non iniquo animo fero, qui sciam in ea remotissimorum temporum vetustate, et monumentorum inopia multa latere abdita, quae vix in apertam veritatis lucem extrahi queant, et in quibus proinde alios alia sentire mirum videri non debeat (4). Unum doleo, quod

cinthi Sigismundi Gerdilii, in R. Universitate Taurinensi Professoris celeberrimi industria, qui in eleganti Introductione ad studium Religionis *diligenter multa, cum quae vitam et historiam Pythagorae concernunt, tum quae ipsius philosophiam tangunt, magno conamine attulit, eo potissimum spectantia, ut purioribus dogmatibus revelationis, veterisque traditionis Samius Philosophus videatur vicinior; ad quae in sequentibus paucis, quantum pagellae hae patiuntur, respiciemus etc.*, quippe *fuse, et more suo eleganter vir doctus in hoc campo versatus est*. Ceterum Bruckero a Gerdilio dissentiendi haud semel caussam praebuit, quod hic primorum quandoque Ecclesiae Patrum Justini, Clementis Alexandrini, Origenis, aliorumque hujusmodi, qui veterum Philosophorum placita referunt, testimoniis utitur; quod illi, ut pote Protestanti, minus arridet. Quare *non invidemus* (inquit pag. 270.) *illi credulitatem, moribus hujus generis hominum* (Catholicorum) *solennem, et ex usu partis, quam sequuntur, receptam; nobis autem Protestantibus* (*hos enim alio loco suae Parti velut nobiliori et prudentiori opponit*)

Non licet esse tam disertis
Qui musas colimus severiores.

Verum si ipse nobis non invidet *credulitatem* nostram, qua non pientissimorum modo, sed etiam eruditissimorum Ecclesiae Doctorum auctoritatem magni faciendam existimamus; neque nos vicissim *severitatem* hanc suorum ipsi invidemus, qua *ne caeco* (ut ejus verbis utar) *traditionis ineptae obsequio sacrificent*, illam parvi pendunt, atque aspernantur; perinde ac si homines cum eruditione, et ingenio, tum fide, et diligentia praestantes, qui tot ante nos seculis, ac vigentibus adhuc Ethnicorum philosophorum Sectis vixerunt, quique, quod majus est, priscorum Scriptorum volumina, postea deperdita, legerunt, horum doctrinas probe discere, posterisque relinquere nequiverint.

(4) Quod Cicero sapienter, sciteque profitetur, philosophantem se *et refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia paratum esse* (*Tusc. Quaest.* II. *cap.* 2.); id, raro exemplo, in eorum contentionibus, dissentionibusque, nobilissimum hoc Philosophorum par egregie praestitit, Gerdilius et Bruckerus. Nam Bruckerus non minus aequo animo redargui se, ac refelli a Gerdilio passus est, quam hic ab illo; quemadmodum ipsemet passim testatur in cit. Vol. VI., in primisque pag. 272., ubi ait: *quod iter Pythagorae in Joniam, maxime ad Thaletem, et Anaximan-*

notatione ad pag. 644. adjecta, cum adversus alium Scriptorem disceptares, memoraveris *explicationem Gerdilii supra adductam, emanationem, et creationem ex nihilo parum differre* (5). Ego nusquam dixi, aut sensi unquam parum differre emanationem, creationemque ex nihilo. Illo ipso loco, quem innuis, nempe ubi egi de mundi productione ex mente Pythagorae, quemadmodum doctissimi Viri passim non dubitarunt, multa quae in veterum gentilium Cosmogoniis ac Theogoniis occurrunt, ex depravata primae originis rerum traditione repetere; ita ego existimavi fieri potuisse, ut pervagatum emanationis systema ex eodem fonte, scilicet ex depravata creationis traditione ortum duxerit. Nimirum haec mea sententia fuit 1. veteres Patriarchas post diluvium primi ortus rerum, atque adeo creationis ex nihilo memoriam posteris commendavisse: 2. hanc traditionem in Divinis deinceps Mosis libris consignatam, puram incorruptamque ad nos manasse: 3. eamdem apud reliquos populos sive Philosophorum commentis, aut Poetarum involucris, sive crassiore vulgi sensu mox vitiatam esse, ex eaque depravatione non omnia, sed plura enata esse eorum portenta, quae inter ethnicos viguerunt. Eodemque pacto non absonum existimavi ex depravata traditione creationis ex nihilo absurdissimum emanationis syste-

drum attinet, quod incertum esse et dubium, rationibus probavimus, quas confellendas sibi sumpsit elegantissimus, et humanissimus Gerdilii calamus, facile possumus concedere, problematice in utramque partem posse de eo disputari etc.

(5) Operae pretium duco integrum locum exscribere, ut appareat, quam non modo justa, aut potius necessaria, sed etiam lenis, ac moderata sit haec Gerdilii querela. En igitur Bruckeri verba: *Exemplum capiet Lector ex iis, quae Auctor* (Anonymus Gallus) *Parte II.* etc. *de origine systematis emanativi, ejusque impietate, et falsitate erudite disseruit, quae invictis rationibus dudum probaveramus. Quo pacto deseruit explicationem Cl. Gerdilii supra adductam, emanationem, et creationem ex nihilo parum differre; in qua haeresi haud paucos fuisse Judaeos, et Christianae quoque Ecclesiae Doctores sumus persuasissimi. Et hoc quidem respectu mitius judicium merentur* etc. Porro qui *impietatis* notam *systemati emanativo*. et quidem meritissimo, inurit, quique haeresim illam, quae *emanationem* cum *creatione ex nihilo* pene confundit, Gerdilio appingit; nonne hunc satis manifeste impietatis insimulat? Numquid igitur potuisset vir religiosissimus tam injuriosam sibi inustam notam silentio ferre? Silere perinde fuisset, ac fateri. Verum quam longe absit, ut Gerdilii explicatio

ma prodiisse (6). Itaque ex mea sententia tantum differt emanatio a creatione ex nihilo, quantum differt veritas a veritatis depravatione: quippe in traditione creationis ex nihilo certissimam veritatem, in emanationis systemate certissimae, verissimaeque traditionis depravationem agnovi: neque id novum, ut impius error ex depravata veritatis intelligentia enascatur. Quod attinet ad Pythagoram, dixi probabiliter conjici posse, Philosophum illum emanationem adstruxisse non eo modo, quo ex magis recepta et obvia intelligentia divinae substantiae diffusionem significat, sed alio sensu ad creationis notionem accomodatiore, quo res a Deo manare intelliguntur tanquam a primo principio, non substantiae suae diffusione, sed actione qua res producit ex nihilo (7). Sive autem illa benignior mentis Pythagorae interpretatio vera sit, sive falsa, non propterea mihi unquam venit in mentem, emanationem, prout ex communi et obvia intelligentia diffusionem Divinae substantiae significat, parum differre a creatione ex nihilo. Siquidem, ut jam notavi, tantum, mea sententia, differt emanatio a creatione ex nihilo, quantum a veritate veritatis ipsius depravatio. Quo circa tu etiam, Vir doctissime, pro ea quam profiteris animi aequitate, post allatam creationis ex nihilo veram expressamque notionem (pag.303.), concludis: *Quem primum religionis in paradiso articulum fuisse, postea per Divinam revelationem scriptis θεοπνεύστοις nobis traditum, et ad nos transmissum pius quilibet intelligit, et nemo pro eo ardentius militat, quam Gerdilius* (8).

res tam dissitas confundat, etiam qualis ab ipsomet Bruckero *supra allata* fuerat, nedum ex epistola hac Gerdilii, sed ex ipsius lectione Bruckeri, ad quem proinde ille provocat, luculenter evincitur; licet vir Germanus subtilissimam ab eo excogitatam Pythagorei *de emanatione* systematis explicationem, non satis accurate in linguam suam patriam transtulerit. Confer, si lubet, Caput IX. Gerdilii de *Secta Italica*, cum Additionibus Bruckeri ad Part. II. Lib. II. cap. X. *de Secta Italica* sect. I. *de Vita Pythagorae* pag. 502. et seqq.

(6) Vide sis citatum Caput IX. Gerdilii Libri II. Part. I. *Introduzione allo studio* etc. *della Produzione del mondo secondo Pitagora*, hujus Volum. pag. 536.

(7) Ibidem pag. 542.

(8) En integer Bruckeri locus: *Quis enim adeo communis cogitandi, et paulisper abstrahendi a notionibus confusis et vocibus nihili, quibus vulgus tantum utitur, facultate adeo privatus est, ut*

Et quidem si hujus loci memores futuros putarem quotquot illam postea notationem lecturi sunt, rem patienter tulissem; neque molesta interpellatione praeclaris tuis gravissimisque studiis moram per me injici voluissem. Nunc vero cum facile evenire queat, ut multi in eam notationem incurrant, cui ad illum locum nunquam forte oculos aut mentem adjicient, nollem quemquam testimonii tui fide et auctoritate in id induci, ut arbitretur me in hac sententia versari, a qua semper abhorrui, emanationem, et creationem ex nihilo parum differre. Neque te id velle illa tua, quam dixi, aequitas animi mihi omnino persuadet. Quamobrem, Vir clarissime, velim, ut prima operis tui editione, quae futura est, illa verba in illa notatione patiaris deesse. Non te morabor pluribus verbis, unumque rogabo, ut longioris hujus epistolae molestiae ignoscas, meumque in te studium, animumque gratum habere velis. Vale.

Augustae Taurinorum die 7. Augusti 1769.

nesciat, creationem ex nihilo nullum subjectum materiale, ex quo educta sunt omnia, et a caussa Efficiente producta, poscere, sed tantum evicta necessaria Entis Infiniti, et maxima potentia, sapientia, atque bonitate instructi, existentia, ex ejus sola voluntate liberrima, atque dispositione sapientissima rerum omnium originem ex nihilo derivare? quem primum religionis in Paradiso articulum fuisse, postea per divinam revelationem scriptis Osseriveas *nobis traditum et ad nos transmissum pius quilibet intelligit, et nemo pro eo ardentius militat, quam optimus Gerdilius.* Hactenus Bruckerus, qui non poterat profecto magis disertis, expressisque verbis non solum rectam Gerdilii de Mundi productione ex nihilo sententiam, sed acre, flagransque in ea tuenda studium asserere. Neque secus poterat qui pagina antecedente ejus generatim *pium pro religione, et revelatione fervorem, atque laudabilem diligentiam* omnino probaverat, atque extulerat. Quid igitur? Dicendum est plane, non consulto, et malitiose, sed imprudenter, et oscitanter (quippe *opere in longe fas est obrepere somnum*) tam gravem, apertamque calumniam, ex prudentissimi alioquin, aequissimique Scriptoris calamo excidisse.

INDICE

DELLE OPERE

CONTENUTE IN QUESTO NONO VOLUME.

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE.

Lettera Dedicatoria. pag. 3

Avviso a chi legge. 9

DISCORSO PRELIMINARE. *Delle disposizioni dello spirito nello Studio della Religione.* 17

Delle prevenzioni contrarie alla Religione. 25

Tre principj delle umane illusioni, e degli errori. 66

§. I. *Influenza dell'affetto ne' giudicj, che si portano della Religione.* 67

§. II. *Altra maniera, in cui l'affetto ne inganna, sorgente di molte prevenzioni contro la Religione.* 92

§. III. *Fonti delle altre prevenzioni, in cui sogliono incorrere gl'Increduli.* 155

PARTE PRIMA. Esame delle opinioni degli antichi Filosofi intorno all'esistenza, e provvidenza di Dio, alla spiritualità, ed immortalità delle anime umane.

Argomento, e idea dell'Opera. 191

LIBRO PRIMO DELLA SETTA JONICA.

CAP. I. DI TALETE, e d'ANASSAGORA. 197

§. I. *Della mente aggiunta da Talete alla materia nella formazione dell'Universo.* 198

§. II. *Che le antichissime tradizioni de' Teologi hanno servito di base alle prime specolazioni de' Fisici.* 200

§. III. *Anassagora introdusse nel suo sistema le cagioni simili conforme all'idea di una prov-*

videnza saggia, e buona. 207
§. IV. *Immaterialità della mente, riconosciuta nella Setta Jonica, massime da Anassagora.* 210
§ V. *Autorità di Plutarco, e conciliazione de' detti di esso su questo proposito.* 214
§. VI. *Dichiarazione, e conciliazione de' passi di Cicerone intorno alle sentenze di Talete, e di Anassagora.* 219
§. VII. *Progresso del metodo filosofico da Talete ad Anassagora.* 223

CAP. II. DI ANASSIMANDRO, e di ANASSIMENE. 226

CAP. III. DI DIOGENE, e d'ARCHELAO. 242

LIBRO SECONDO DELLA SETTA ITALICA.

DI PITAGORA. 245
§. I. *Dell' eterna permanenza degli animi secondo Ferecide e 'l suo Discepolo Pitagora.* 247
§. II. *De' viaggi e della scuola di Pitagora.* 260
§. III. *De' Numeri di Pitagora, e della convenienza del sistema Leibniziano col Pitagorico.* 269
§. IV. *Della forma e dell' ordine dell' universo.* 286
§. V. *Del principio efficiente delle cose secondo i Pitagorici, e in prima dell' esistenza di Dio.* 294
§. VI. *Del sistema dell' anima universale, quale viene attribuito agli Antichi.* 302
§. VII. *Conformità del sistema Pitagorico e Leibniziano intorno all'anima.* 316
§. VIII. *Della natura dell' intelligenza, e di Dio particolarmente secondo Pitagora.* 322
§. IX. *Della produzione del mondo secondo Pitagora.* 336
§. X. *Idea della creazione del mondo secondo Timeo.* 342
§. XI. *Delle Nozioni della provvidenza, del fato e della fortuna.* 357

DEL DISCERNIMENTO DELLA RELIGIONE *per*

servire come d' EPILOGO alle cose premesse in questo Volume. 366
Annotazioni aggiunte dall' Autore. 403

EPISTOLA *Auctoris ad Jacobum Bruckerum.* 414